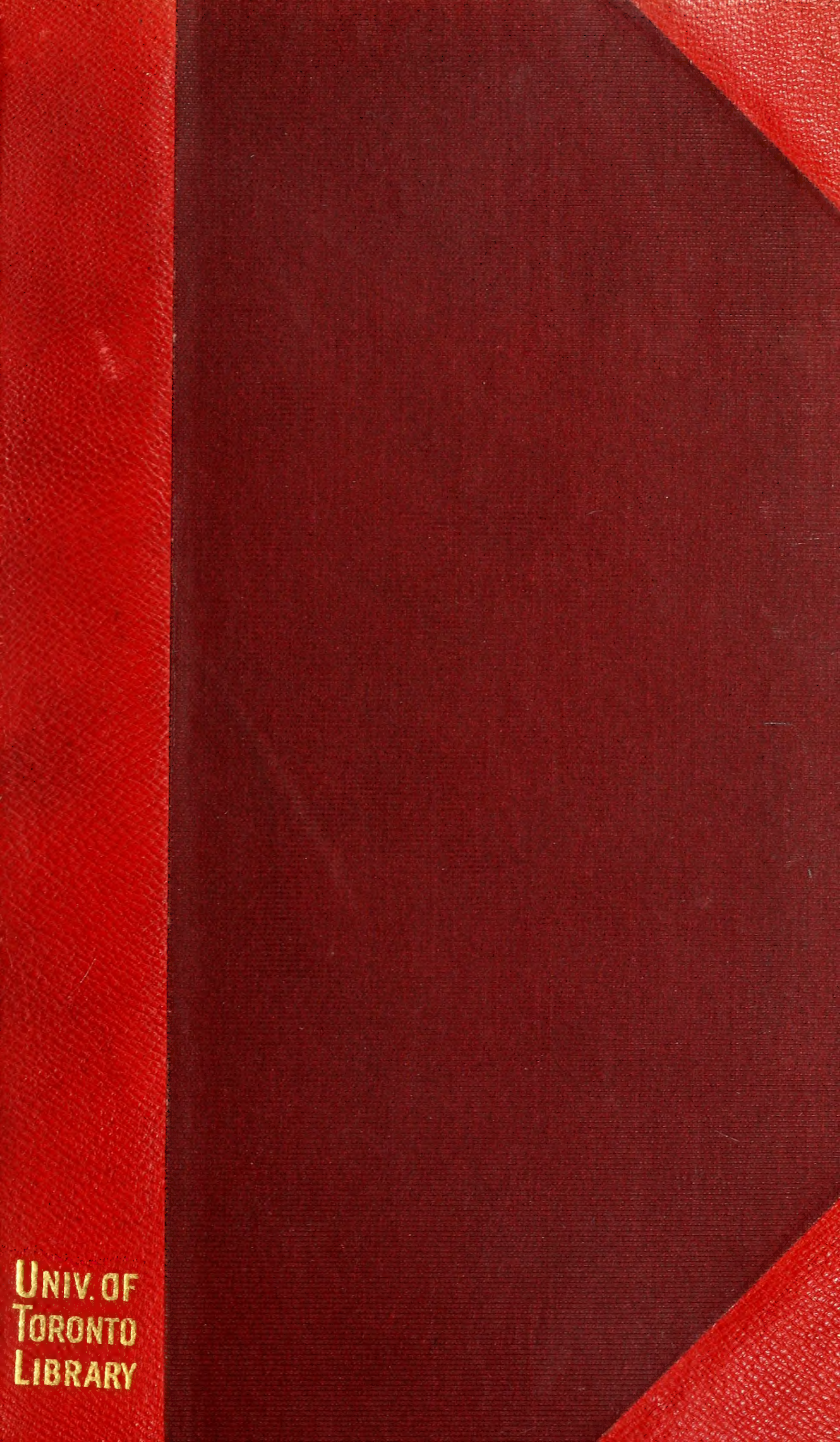

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

JOURNAL ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME V

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME V



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXV

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER-FÉVRIER 1915.

UNE DATE ASTRONOMIQUE

DANS

LES ÉPÎTRES DES IKHWÂN AṢ ṢAFÂ,

PAR

M. CASANOVA.

L'époque où furent rédigées les Épîtres des Ikhwân aṣ Safâ est restée jusqu'ici indécise. Récemment, M. Louis Massignon [1] a attiré l'attention sur une façon de la déterminer en notant les citations de poètes. Mais cela a déjà été fait par M. Dieterici qui, ayant relevé le nom d'al Moutanabbî et ayant utilisé d'autre part les récits d'at Tauḥidî, a conclu à une date assez vraisemblable [2]. Je ne discuterai pas la question de savoir si l'édition que nous possédons est la plus ancienne forme des Épîtres; je me contenterai de dire que divers indices semblent en ramener la composition bien avant le IVe siècle de l'Hégire. Des philosophes juifs, comme le Gaon Sa'adia, Avencebrol, etc., sont si manifestement inspirés des mêmes doctrines qu'on doit les supposer beaucoup plus anciennes [3]. Je me borne à

(1) Dans *Der Islam* (Strasbourg, 1913), IV, 324.

(2) *Die Philosophie der Araber* (Leipzig, 1876), I, 142 et suiv.

(3) Voir Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia* (Göttingen, 1882), p. 31.

l'édition actuelle [1], conforme aux manuscrits de nos bibliothèques, et me propose d'en fixer la date, d'après une curieuse allusion à des faits astronomiques que nous pouvons interpréter à coup sûr.

Volume IV, p. 194, on lit :

اِنّ من خواصّ اخواننا الفضلاء أنّهم العلماء بامور الديانات العارفون باسرار النبوات المتأدّبون بالرياضات الفلسفية واذا لقيتَ احداً منهم وانستَ منه رُشْدًا فبَشِّرْه بما يُسِرُّهُ وذكّرْه باسْتِئناف دور الكشف والانْتِباه وانْجِلاء الغمة عن العباد بانْتِقال القِرَان ، من برج مثلثات النيران ، الى برج مثلثات النبات والحيوان ، فى الدور العاشر الموافق لبيت السلطان ، وظُهور الاعلام

Ce que je traduis littéralement ainsi :

« Un des privilèges de nos frères éminents, c'est qu'ils sont les savants dans les choses de la religion, les connaisseurs dans les secrets des prophéties, les instruits dans les calculs philosophiques. Donc, quand tu en rencontreras un et que tu auras éprouvé sa vertu, annonce-lui la bonne nouvelle qui le réjouira et rappelle-lui que va naître le cycle du dévoilement et du réveil et de la disparition des ténèbres pour l'humanité, grâce au transfert de la conjonction, du signe (zodiacal) des triplicités du feu au signe des triplicités des minéraux et des animaux, dans le dixième cycle qui correspond à la maison de la souveraineté et de l'apparition des drapeaux. »

Ainsi, les *Amis fidèles* [2] savent qu'un phénomène astronomique se prépare dans le ciel et que ce phénomène leur sera

[1] Bombay, 1305-1306 Hég.

[2] Telle est la vraie signification de l'arabe Ikhwân aṣ Ṣafâ, établie par Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889), I, p. 9, note 1.

essentiellement favorable. La rédaction des Épîtres doit donc être de peu d'années antérieure; or, la date à laquelle il est fait allusion est le 19 novembre 1047 de notre ère, 26 Djoumadâ I. 439 de l'Hégire.

La conjonction, القران, dont il est question est celle des deux planètes supérieures Saturne et Jupiter qui, à ce que nous apprend Ibn Khaldoûn [1], se produit tous les vingt ans dans une même *triplicité* ou *trigone* du zodiaque douze fois de suite, puis passe dans une autre triplicité, puis dans une troisième et une quatrième. A chaque triplicité correspond une période de 240 ans; le retour à la même triplicité se fait en 960 ans.

Il y a donc quatre triplicités. Le 28 août 571, qui répond à la naissance de Moḥammed, la conjonction est entrée dans la triplicité aquatique qui comprend Scorpion, Écrevisse et Poissons, et y a évolué dans cet ordre à quatre reprises jusqu'en 789. Le 3 octobre 809, elle est entrée dans la triplicité ignée (Sagittaire, Lion, Bélier). Enfin, le 19 novembre 1047, elle est passée dans la triplicité terrestre (Capricorne, Vierge, Taureau), comme nous l'avons dit plus haut. Il est visible, en effet, que les triplicités des végétaux et animaux sont équivalentes aux triplicités terrestres, la périphrase étant amenée par la rime.

Les dates que j'ai données plus haut sont celles qui figurent à la fin du mémoire si curieux du regretté de Goeje sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides (2e édit.) [2]. Une table des conjonctions géocentriques de Jupiter et de Saturne a été dressée pour le savant orientaliste par l'astronome hollandais Van de Sande Bakhuyzen, et celui-ci estime que l'erreur à craindre ne dépasse pas un ou deux jours pour la date et n'atteint pas cinq minutes pour la position de la conjonction.

(1) *Prolégomènes*, éd. Quatremère (*Notices et Extraits*, XVIII), p. 186; trad. de Slane (*ibid.*, XX), p. 217.

(2) Leyde, 1886.

En examinant cette table, on constate qu'elle ne répond pas rigoureusement à la théorie exposée par Ibn Khaldoûn et qu'elle s'en écarte, d'ailleurs, de plus en plus. C'est ainsi que la première série de douze conjonctions commence bien dans le trigone aquatique, mais n'y reste pas constamment; il y a trois infractions, dont une entraîne un écart considérable : plus de 5°. La seconde série comporte aussi trois anomalies; la troisième, quatre; et la quatrième (dont le commencement seul est donné) accentue l'irrégularité. D'ailleurs, le chiffre de vingt ans donné par Ibn Khaldoûn pour l'intervalle entre deux conjonctions n'est pas absolu; il y a d'assez fortes oscillations, et la moyenne est légèrement inférieure : 19,86.

Le passage d'une triplicité à l'autre avait, aux yeux des astrologue arabes, une importance capitale. Elle avait pour conséquence un changement du pouvoir sur notre globe. Ainsi l'entrée de la conjonction dans la triplicité aquatique avait entraîné le triomphe des Arabes sur les Perses. Un mouvement nationaliste persan, encore assez obscur et qui paraît s'être rattaché à une première tentative de restauration, s'est produit au moment du passage dans la triplicité ignée (3 octobre 809, 18 Dhoû-lḥidjdjat 194). Au dire du *Fihrist*, un nommé Mohammed b. al Ḥouseîn, surnommé Zeïdân, très versé dans l'astrologie et grand ennemi des Arabes, partisan de doctrines philosophiques semblables à celles des Ismaéliens, annonçait le transfert de la puissance aux Persans et le triomphe du Magisme, leur religion, dans la huitième (*sic*) conjonction, par le transfert de la triplicité, du Scorpion significateur de la doctrine (musulmane) au Sagittaire significateur de la religion perse : لانتقال المثلثة من برج العقرب الدال على الملة الى برج القوس الدال على ديانة الفرس [1]

Nous savons la liaison étroite qui existait entre les Ikhwân

[1] *Fihrist*, p. 188, l. 21-26.

aṣ Ṣafâ et les Ismaéliens[1], et il apparaît que les croyances fondées sur la triplicité ignée ayant été déçues furent reportées sur la triplicité terrestre. Mais avant d'en venir à cette dernière, je crois qu'il y a intérêt à éclaircir certains points restés obscurs dans cette croyance de Zeïdân. Ils touchent à l'origine fort complexe de la doctrine ismaélienne, et les historiens qui en ont parlé ont été victimes, je crois, d'une confusion.

D'abord, on remarquera que le passage d'une triplicité à l'autre ne se fait pas à la huitième conjonction, mais à la treizième (en comptant du début de la première). On serait tenté de corriger : الثامن en الثانى et lire : la deuxième conjonction, en comptant une conjonction principale par chaque début de triplicité. Mais il y a une autre difficulté, c'est que Zeïdân, au dire du *Fihrist,* était un écrivain d'Aḥmad b. ʿAbd al ʿAzîz b. Aboû Doulaf. Ce dernier fut émir de Karadj en 265[2] et son écrivain n'a pu s'amuser à faire une prédiction sur un phénomène passé en 194, donc depuis près d'un siècle. D'autre part, al Bîroûnî et ʿAbd al Ḳâhir al Baghdâdî, faisant allusion à une doctrine analogue, parlent de la *dix-huitième* conjonction, laquelle tombe en 295, et a pu, par conséquent, être visée par un personnage vivant vers 265. D'ailleurs, par la triplicité « passant du Scorpion au Sagittaire », il faut entendre la triplicité cessant d'être l'*aquatique* qui a débuté avec le Scorpion, à la naissance de Mohammed, pour devenir l'*ignée* qui a débuté par le Sagittaire, conformément à la table de Bakhuyzen-de Goeje. Voici d'abord ce que dit al Bîroûnî : « D'après une prophétie attribuée à Djâmâsf et à Zoroastre, le pouvoir

[1] Cf. mon article dans *Journal asiatique*, 9e série, t. XI (1898), p. 251-259, le compte rendu de M. Basset dans *Revue de l'histoire des religions*, 1899, p. 356-357, Günzburg. *Les manuscrits arabes de l'Institut des Langues orientales* (Saint-Pétersbourg, 1891), p. 2, Goldziher dans *Der Islam* (Strasbourg, 1910), p. 22.

[2] Stanley Lane-Poole, *Mohammadan Dynasties* (Westminster, 1894), p. 125.

devait revenir, à un moment donné, aux Perses. Un fanatique du Magisme, nommé Aboû ʿAbd Allah al ʿAdî, avait composé un livre sur les cycles, الادوار, et les conjonctions. Il y disait que «la dix-huitième conjonction depuis la naissance de «Mohammed coïncidait avec le dixième millénaire, qui est celui «de Jupiter et du Sagittaire, et qu'elle imposait l'apparition d'un «homme qui ramènerait la dynastie mage et gouvernerait toute «la terre, ferait cesser le pouvoir des Arabes et autres, et réuni«rait l'humanité sous une religion unique et une autorité «unique. Il régnerait le temps de sept conjonctions et demie «(donc jusqu'au milieu de la vingt-cinquième où se fait le «passage à la triplicité terrestre tant espéré des Ikhwân aṣ Ṣafâ). «D'ailleurs, nul souverain arabe ne régnerait après celui qui «serait sur le trône pendant la dix-septième conjonction (275-«295)[1].» Al Bîroûnî remarque que cette période répond aux khalifats d'al Mouktafî (289-295) et d'al Mouktadir (295-320). La théorie, en effet, devait placer la dix-huitième conjonction trois cent soixante années (solaires) après la naissance du Prophète, donc en 911 de notre ère (298-299 Hég.). Dans al Bîroûnî, le nombre dix-huit est donc hors de doute.

Le texte de ʿAbd al Ḳâhir[2] ne diffère pas sensiblement du précédent et doit dériver d'une même source qui malheureusement n'est nommée ni par l'un ni par l'autre auteur. La seule différence notable est dans l'ethnique d'Aboû ʿAbd Allah qui est écrit : «ʿArdî» au lieu de : «ʿAdî» donné par al Bîroûnî. On peut donc en conclure qu'il faut rétablir العاشر dans le texte du *Fihrist* et lire : la dix-huitième conjonction. D'ailleurs, cette dernière n'ayant pas réalisé ses promesses, on se reporta à la septième de la triplicité ignée[3] qui est la dix-neuvième depuis la naissance de Mohammed. C'était la conjonction

[1] Éd. Sachau (Leipzig, 1876-1878), p. 213, l. 8-17.

[2] Éd. Mohammed Bedr (Le Caire, 1328 Hég.), p. 271, l. 5-18.

[3] Al Bîroûnî, éd. Sachau, p. 214, l. 1; ʿAbd al Ḳâhir, éd. M. Bedr, p. 272.

attendue par les Carmathes et il faut la distinguer, comme le font les deux auteurs précités, de la dix-huitième annoncée par Zoroastre. De Goeje ne paraît pas avoir vu nettement cette distinction, puisqu'il veut corriger le texte du *Fihrist* en lisant : « septième » au lieu de huitième [1]. Or, cette septième (= dix-neuvième) tombait le 24 octobre 928 (6 Ramadân 316) — ce qui nous éloigne considérablement de l'époque de Zeïdân (265), telle qu'elle résulte du texte du *Fihrist*.

S'il faut, comme je crois l'avoir montré, lire dans le texte du *Fihrist* : الثامن عشر, il n'en reste pas moins une bizarrerie qui a frappé Loth, et à laquelle j'ai déjà fait allusion. Dans son mémoire intitulé : *Al-Kindî als Astrolog* [2], il remarque que le passage de la conjonction dans la triplicité ignée était un symbole approprié aux efforts des Perses pour reprendre le pouvoir sur les Arabes [3]. Il note en même temps le texte du *Fihrist* et propose de corriger : الثامن en : الثالث عشر. Mais il ne s'aperçoit pas que Zeïdân, signalé dans ce passage du *Fihrist*, vit à la fin du IIIe siècle, c'est-à-dire entre la seizième et la dix-huitième conjonction.

Je propose, pour tout concilier, d'admettre qu'un premier mouvement a eu lieu lors de la treizième conjonction et qu'il a échoué; qu'un second s'est produit lors de la dix-huitième et a réussi, et qu'une confusion s'est établie dans les récits des historiens entre l'un et l'autre. Enfin, un troisième, que le *Fihrist* a confondu, semble-t-il, avec le second, est reconnu par al Bîroûnî et ʿAbd al Kâhir comme spécial aux Carmathes et se rapporte à la dix-neuvième conjonction.

Cette confusion a été la cause d'une sorte de dédoublement des promoteurs du premier mouvement qui ont été identifiés

(1) *Op. laud.*, p. 122.

(2) Dans *Morgenländische Forschungen* (*Festschrift Fleischer*, Leipzig, 1875), p. 261 et suiv.

(3) *Op. cit.*, p. 269.

ou associés à ceux du second. En rétablissant la distinction, on concilie les dates contradictoires assignées à l'époque du plus célèbre de ces promoteurs, ʿAbd Allah b. Maïmoûn. De Goeje (p. 13) dit qu'il faut placer le commencement de ses opérations au milieu du troisième siècle, mais il note que Weil place la naissance de ʿAbd Allah vers l'an 150. D'ailleurs, le même Weil dit que Aḥmad, fils de ʿAbd Allah, était grand-maître des Ismaéliens vers 275; — ce qui se concilie difficilement[1]. De Goeje rejette également un témoignage d'Ibn Chaddâd rapporté par Ibn al Athîr et Nouwaïrî que Maïmoûn était contemporain d'Aboûʾl Khaṭṭâb, tué vers l'an 145. A l'appui de son dire, il fournit un argument qui, à mon avis, se retourne contre lui. C'est un *isnâd* qui remonte jusqu'à Ibn ʿAbbâs et où ʿAbd Allah est cité par Aḥmad b. Chaïbân. Celui-ci possédait aussi des traditions d'un Ṣâliḥ, petit-fils d'un personnage mort en 188, et, par un raisonnement que je ne comprends pas très bien, de Goeje conclut que l'isnâd amène au résultat déjà obtenu par S. de Sacy et auquel il se rallie (c'est-à-dire que ʿAbd Allah a commencé ses opérations au milieu du troisième siècle). L'argumentation ne peut, à mon avis, prouver qu'une chose, c'est que Ṣâliḥ, qui a pu connaître son grand-père, a pu, par suite, vivre à la fin du IIe siècle et recueillir à cette époque les paroles d'un homme né en 150. Rien n'oblige à le faire naître ou après la mort de son grand-père ou très peu avant. Il a pu avoir dix-huit ans en 188 et être en mesure d'entendre ʿAbd Allah, avant d'atteindre sa trentième année. Donc cela ne détruit pas le chiffre de 150 adopté par Weil. Mais si nous analysons l'isnâd en sens inverse,

[1] Il n'y a cependant pas d'impossibilité absolue, car nous ignorons l'âge d'Aḥmad en 275. De Goeje (p. 21) dit qu'il mourut peu d'années avant 286. En admettant qu'il soit né quand son père avait soixante ans, il aurait vécu moins de soixante-seize ans, ce qui est très acceptable. De Goeje (p. 22) admet même sa mort en 280.

nous remarquerons qu'entre Ibn ʿAbbâs († 70) et ʿAbd Allah il n'y a que deux intermédiaires ʿAbd al Malik b. ʿOumaïr († 136)[1] et Chihâb b. Kharâch (dont je n'ai pu déterminer l'époque). Or, un degré d'isnâd dépasse rarement cinquante ans, le disciple ayant généralement âge d'homme quand il recueille les paroles du maître. Chihâb a donc dû mourir cent ans après Ibn ʿAbbâs, soit vers 170. Même si on recule cette date de vingt ou trente ans, il reste acquis que ʿAbd Allah avait âge d'homme bien avant la fin du IIe siècle. En lui appliquant la moyenne de cinquante ans par degré d'isnâd, il a dû mourir, ou cent cinquante ans après Ibn ʿAbbâs, donc en 220, ou cent ans après ʿAbd al Malik, donc en 236. Ainsi pour le faire vivre et agir au milieu du IIIe siècle, il faut dépasser de beaucoup les limites ordinaires d'un isnâd[2].

ʿAbd al Ḳâhir qui, nous l'avons vu, paraît bien informé, dit (p. 265) que Maïmoûn était affranchi de Djaʿfar aṣ Ṣâdiḳ († 148), et ceci vient à l'appui du texte d'Ibn Chaddâd combattu, à tort, par de Goeje. Il me paraît hors de doute qu'il faut faire vivre Maïmoûn et son fils ʿAbd Allah avant la treizième conjonction (194), et il est légitime de leur attribuer une tentative de restauration perse fondée sur l'apparition de cette conjonction.

Quel est le caractère de cette restauration? Nous n'avons aucun renseignement là-dessus. Peut-être était-elle liée au

[1] Nawâwî (*Tahdhîb*, éd. Wüstenfeld, p. 396) nous apprend qu'il atteignit l'âge de cent ans: ce qui explique l'écart exceptionnel entre lui et Ibn ʿAbbâs.

[2] Voici un exemple tiré du *mousnad* d'Ibn Ḥanbal (I, p. 214, l. 26, premier *isnâd* remontant à Ibn ʿAbbâs). Entre la mort d'Ibn Ḥanbal (241) et celle d'Ibn ʿAbbâs s'écoulent cent soixante et onze ans. Il y a trois intermédiaires : ach Chaʿbî († 90), ʿÂsim († 142), Houchaim († 183). La moyenne est de quarante-trois ans; en l'appliquant à ʿAbd Allah b. Maimoûn, on le fera mourir cent vingt-neuf ans après Ibn ʿAbbâs, donc en 199. Ibn Ḥanbal est né en 164, et la naissance de ʿAbd Allah pourrait donc être reculée, en suivant le même calcul, jusqu'à 121. On voit que nous tirons des conclusions fort éloignées de celles de de Goeje.

complot des Barmécides étouffé avant l'heure par la brusque décision de Haroûn ar Rachîd, restée inexpliquée (187). Peut-être y faut-il rattacher la lutte entre al Amîn et al Mamoûn qui se termina par le triomphe des Persans, partisans du second (198). Peut-être aussi n'est-elle pas étrangère à l'initiative du même al Mamoûn de rendre à l'imâmat alide tous ses droits en nommant l'imâm ʿAlî, petit-fils de Djaʿfar, son héritier présomptif (201). Nous en sommes réduits aux conjectures.

Vers la fin du IIIe siècle éclate la révolte des Carmathes, dont l'origine ismaélienne est bien connue. Quelle est la liaison de cet événement, qui mit si gravement en péril le khalifat abbasside, avec le mouvement avorté un siècle auparavant? Les auteurs semblent d'accord jusqu'ici pour le faire dépendre des menées de Maïmoûn et ses descendants. Mais, quand on essaye d'établir cette dépendance avec quelque précision, on rencontre bien des difficultés que de Goeje n'a pas assez mises en évidence.

ʿAbd al Ḳâhir (p. 266) associe à Maïmoûn un nommé Mohammed b. al Ḥouseïn appelé Dheïdhân, ذيذان, ce qui n'est probablement qu'une faute d'impression pour زيدان, Zeïdân, ou pour دندان, Dandân, qu'on retrouve ailleurs, et que de Goeje adopte de préférence (p. 15). C'est dans ce nom que doit se trouver l'origine de la confusion. En effet, suivant le passage du *Fihrist* où il est question de ce personnage, il vit vers la fin du IIIe siècle; or nous avons vu que Maïmoûn, son associé, vivait au milieu du IIe. Il faut donc distinguer deux personnages de ce nom, ou supposer que Dandân et Zeïdân sont deux vocables différents, maladroitement confondus par le *ḳalam* des copistes.

Après les Carmathes sont venus les Fatimides, dont les destinées furent plus brillantes encore. Ceux-ci, comme leur nom l'indique, se prétendaient issus de Fatima, fille du Pro-

phète, par la branche ismaélienne. On a beaucoup discuté sur la véracité de cette prétention. S. de Sacy l'admet, de Goeje la rejette. Ce dernier (p. 12) dit : « S'il n'y a que confusion chez les partisans de l'origine alide, par contre, nous parvenons assez bien à accorder les relations éparses que nous possédons sur la famille d'Abdallah ibn Maïmoun avec la généalogie qui fait descendre Obaïdallah [1] de lui. » Cet accord est illusoire, puisqu'il est détruit quand on fait naître ʿAbd Allah b. Maïmoûn vers 150 de l'Hégire. L'énigme reste encore à résoudre.

Quoi qu'il en soit de ces prétentions, il est certain que les Ikhwân aṣ Ṣafâ étaient affiliés à cette secte, et le texte que j'ai cité est une allusion évidente au triomphe attendu des Fatimides. Ce triomphe s'est réalisé presque exactement à la date indiquée. C'est le 1er janvier 1059 (13 Dhoû-l ḳaʿdat 450), onze ans et quarante-deux jours après la conjonction fatidique, que la *khouṭbat* fut prononcée au nom du khalife fatimide al Moustanṣir à Baghdâd [2]. Il est vrai que ce triomphe fut de courte durée et qu'il fut suivi d'une période de décadence; mais les sectaires durent se consoler par l'expectative d'une autre conjonction. Il n'en est pas moins intéressant de voir que cet événement historique était prédit et escompté longtemps à l'avance [3].

De tout ce que nous venons de dire, il résulte que le texte des Épîtres, tel qu'il nous est parvenu, a été rédigé peu avant l'année 439 de l'Hégire, date de la vingt-cinquième conjonction de Jupiter et Saturne depuis la naissance du Prophète. Il est assez vraisemblable qu'il faut situer l'époque de la rédaction entre la vingt-quatrième et la vingt-cinquième conjonction, donc entre 418 et 439.

(1) Le fondateur de la dynastie dite fatimide en 296.

(2) Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, I, p. 354.

(3) De Goeje (p. 196-197) n'a pas manqué de remarquer le rapport de cet événement avec la grande conjonction de 439.

Peut-on obtenir plus de précision ? Il me semble que oui, si on interprète un autre passage des Épîtres, comme une allusion au nom de l'imâm fatimide vivant au temps de leur rédaction. La doctrine fatimide se trouvait en opposition avec celle des Chi'ites dits *Duodécimains* parce qu'ils affirment qu'après le douzième imâm il n'y en a plus d'autre. Le douzième et dernier a disparu vers le milieu du IIIe siècle de l'Hégire, mais il n'est pas mort, et il attend la fin du monde pour apparaître en sa qualité de Mahdî. De là le nom d'imâm attendu, الامام المنتظر, qui lui est donné. Il est arrrivé un moment dans l'histoire des Fatimides d'Égypte (524-526) où l'autorité de l'imâm fatimide a été rejetée et c'est l'imâm attendu qui a été proclamé dans la *khoutbat* et la *sikkat*[1]. Ceci montre que, parmi les Chi'ites imamites, il y avait antagonisme entre les partisans de l'imâm attendu ou *caché* et ceux d'un imâm régnant ou *connu*. Le passage des Épîtres dont je parle indique cet antagonisme de manière à apporter une preuve de plus, si elle était nécessaire, du fatimisme des Ikhwân aṣ Ṣafâ. Il est ainsi conçu : ومن الشيعة ...... من يقول ان الامام المنتظر مختفى من خوف المخلفين ، كلا بل هو ظاهر بين ظهرانيهم يعرفهم وهم له منكرون.[2]

« Parmi les Chi'ites.... il en est qui disent que l'imâm attendu est caché par crainte des hérétiques. Pas du tout, mais il est *apparent*, au milieu d'eux; il les connaît alors qu'ils le nient. » Le terme ظاهر que j'ai traduit par *apparent* me paraît ici amené par un jeu de mots sur le nom même de l'imâm fatimide qui régnait de 411 à 427, c'est-à-dire à une époque

[1] La monnaie frappée en Égypte à son nom est connue par d'assez nombreux exemplaires. Voir Lavoix, *Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque nationale* (Paris, 1896), p. 163-164, n° 539 : on y trouvera la bibliographie de cette pièce curieuse.

[2] Éd. de Bombay, IV, 196, *init.*

voisine de la conjonction fatidique. Son titre protocolaire était adh Dhâhir li'i'zâz dìn Allah «celui qui *apparaît* pour la glorification de Dieu». Il y a là, si je ne me trompe, un jeu de mots d'un caractère mystique, et même je me demande si le titre protocolaire de cet imâm ne contient pas une allusion à l'espoir de la conjonction qui doit faire triompher le bon droit et par conséquent réaliser la glorification de Dieu.

Si l'on admet ce point de vue, on placera donc la rédaction des Épîtres, telle qu'elle nous est actuellement connue, sous le règne de l'imâm adh Dhâhir et très vraisemblablement après la vingt-quatrième conjonction, donc entre 418 et 427.

Il nous reste à expliquer les derniers mots du texte qui fait le sujet de cette notice. Le dixième cycle qui répond à la maison de la souveraineté doit être identique à la dixième des maisons dont les Epîtres parlent ailleurs [1]. On y explique qu'à la naissance d'un enfant ou à la production d'un événement, on note le degré ascendant de l'horizon du levant, c'est-à-dire le point du zodiaque qui se lève à ce moment. De ce point on divise le zodiaque en douze maisons, couvrant chacune trente degrés. La première est celle de la vie; la seconde, de la fortune; la troisième, des frères; la quatrième, des pères; la cinquième, des enfants; la sixième, des maladies; la septième, des femmes; la huitième, de la mort; la neuvième, des voyages; la dixième, de la souveraineté; la onzième, de l'espérance; la douzième, des ennemis. Ici l'ascendant de l'événement est dans le Bélier, début du cycle zodiacal et par suite de la série des conjonctions. Effectivement la conjonction de 439 est dans le Capricorne qui est le dixième signe du zodiaque.

[1] Éd. de Bombay, I, p. 68.

LE
CATALOGUE GÉOGRAPHIQUE DES YAKṢA
DANS LA MAHĀMĀYŪRĪ,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

I

LE TEXTE ET LES TRADUCTIONS DE LA MAHĀMĀYŪRĪ.

La Mahā-māyurī vidya-rājñī est une des cinq grandes formules que le bouddhisme du Nord groupe sous l'appellation collective de Pañca-rakṣa « la Quintuple protection ». Sa popularité s'est maintenue intacte à travers les siècles; elle n'a pas été traduite moins de quatre fois en chinois entre le IV[e] et le VIII[e] siècle de l'ère chrétienne; elle a été traduite en tibétain; on n'a jamais cessé de la copier dévotement au Népal; les premières trouvailles en Asie centrale ont rendu deux fragments de l'original sanscrit. L'ouvrage pourtant ne doit son importance qu'à sa valeur magique; sa valeur littéraire est nulle. Il consiste essentiellement dans une série de formules en abracadabra, groupées artificiellement autour d'un noyau ancien. Le paon passe dans l'Inde pour l'ennemi acharné du serpent; la Mahāmāyurī « la grande [formule] du paon » est donc par excellence une formule de protection contre les serpents. On lui donne pour parrain un paon merveilleux, un roi des paons, qui s'appelait Eclat-d'or (Suvarṇavabhasa), et vivait sur l'Himalaya,

roi des montagnes; jour et nuit, il s'assurait la sécurité par une formule magique. Mais un jour qu'il s'était laissé tenter par les séductions du sexe, comme il circulait avec tout un sérail de paonnes, il se trouva surpris par des ennemis qui l'enserrèrent dans des liens. La formule magique cette fois encore le tira d'affaire. Le Jātaka pali a utilisé par deux fois cette donnée, dans le Morajataka (159) et dans le Mahāmorajātaka (491), en la corsant d'inventions romanesques et de leçons édifiantes. La rédaction la plus courte a fidèlement préservé l'élément magique; elle reproduit les stances d'adoration que le paon adressait au soleil levant et au soleil couchant; la stance de conclusion correspond de près au texte sanscrit de la Mahāmayuri[1]. La prière du paon y est expressément désignée comme une *parittā*, une «protection»; le commentateur glose ce terme par *rakkhā*, l'équivalent du sanscrit *rakṣā* que nous avons déjà rencontré dans le titre canonique de la Pañcarakṣā[2]. La valeur magique de cette formule était si bien consacrée dans le bouddhisme pali qu'on l'a introduite dans le recueil appelé Paritta «la protection» par excellence, constitué

(1) *Moraj.*, v. 18:

ye brahmaṇa vedagu sabbadhamme
te me namo te ca maṁ palayantu
nam' atthu Buddhanaṁ nam' atthu bodhiya
namo vimuttānaṁ namo vimuttiya.

Mahamay., p. 222 d'Oldenbourg, et Bower manuscrit, VI, p. 225:

ye brahmaṇa vahitapapadharma
teṣaṁ namas te ca maṁ palayantu
namo 'stu buddhaya namo 'stu bodhaye...
namo vimuktāya namo vimuktaye.

(2) M. Rockhill (*Tibetan Buddhist Birth-stories*, dans *J.A.O.S.*, XVIII, 1897, p. 12) a traduit un autre jataka construit sur la même donnée que les deux jatakas palis, et qu'il a extrait du Śrigupta-sutra tibétain (Mdo, XVI, 427-451). L'ouvrage correspondant en chinois (Nanj., 232; éd. Tok., VI, 6: *Fo-chouo to-hou tch'ang tcho king*, traduit par Narendrayaśas en 589) ne contient pas ce jātaka.

de morceaux découpés dans toute l'étendue du canon. Il est donc permis de croire que la Formule du Paon remonte aux temps les plus anciens du bouddhisme; le canon pali, si sévèrement expurgé pourtant, n'a pas osé rejeter du Dīghanikāya deux textes d'une inspiration analogue, l'Āṭānāṭiya (XXXII) et le Mahāsamaya (XX); le canon sanscrit, moins rigoriste en principe, s'est montré dans ce cas plus sévère; il a laissé tomber l'Āṭānāṭiya hors du Dīrgha Āgama (où il avait été incorporé d'abord[1]), et plus tard, quand les Tibétains, si friands de magie, ont tenu à introduire ce texte dans leur collection, ils ont dû le traduire sur le pali (Mdo, XXX, 15).

Autour du noyau primitif, constitué par l'histoire du paon Éclat-d'or, la Mahāmāyurī a groupé toutes sortes d'éléments disparates. En tête, elle a placé l'épisode du bhikṣu Svāti, mordu par un serpent tandis qu'il fendait du bois; Ānanda éperdu appelle à l'aide le Bouddha qui lui communique à ce propos la Formule du Paon, en exalte la puissance et en rapporte l'origine. Puis, à la suite de la formule, défile une longue kyrielle de divinités invoquées groupe par groupe pour assurer l'efficacité de cette formule; chacun des groupes a au surplus sa formule propre, sa *dhāraṇī*. C'est une véritable mobilisation du panthéon bouddhique, et surtout du panthéon populaire; tour à tour passent les Arbres de bodhi des sept Bouddhas, les 4 mahārāja, Naravāhana fils de Kuvera, les Yakṣa protecteurs des cités, les 28 mahāyakṣasenapati, les dharmabhrātṛ de Vaiśravaṇa, enfin des groupes de divinités femelles qui ont veillé sur le Bodhisattva pendant la gestation et à la naissance : 12 mahāpiśācī, et 8 autres et 7 encore, 5 mahārākṣasī, et 8 autres, et 10, et 12 encore; 12 mātṛ; la

[1] Le Vinaya des Sarvāstivādin le nomme expressément (*A-tch'a-na-tie*, expliqué par «protection contre les esprits démoniaques») dans une liste des grands sūtras sur laquelle je me propose de revenir quelque jour quand j'essaierai d'éclaircir l'histoire du Canon.

mahāpiśaci Ekajaṭa «femme du Rakṣasa Ravaṇa, laquelle demeure au bord de l'océan»: 77 mahārākṣasī. Une litanie de *svāhā* adressées à de nombreuses divinités et l'énumération des maux guéris par la Mahāmayūrī semblent annoncer la fin de l'ouvrage. Mais une nouvelle série d'invocations appelle encore à la rescousse d'autres groupes de puissances : les 108 nāgaraja, les 7 Bouddhas, et Maitreya, et Brahmā Sahāpati, et Sakra: puis les 39 nadīrājñī, les 58 parvatarāja, les 28 nakṣatra répartis 7 par 7, les 7 graha, les 67 ṛṣi, les 13 mahāprajāpati, les mahāviṣa, les 12 mahāvṛkṣa. L'efficacité de la Mahāmāyūrī contre toutes sortes de maux est une fois de plus exaltée; des peines graves attendent qui lui manque; de hautes récompenses sont réservées à qui l'honore. Là-dessus, Ānanda guérit Svāti, resté en péril de mort pendant ce long discours, et tous deux vont remercier Bhagavat.

M. Serge d'Oldenbourg a imprimé le texte sanscrit de la Mahāmāyūrī [1] dans les Mémoires de la section orientale de la Société Impériale Russe d'archéologie (*Zapiski Vostočnago otdyeleniya Imp. Russk. Arkheol. Obstchestva*, t. XI, 1897-1898, Petersburg, 1899, p. 218); il s'est défendu de vouloir en donner une édition; il s'est contenté de reproduire le texte d'un manuscrit de l'India Office (I. O. 1783), comme une sorte d'appendice à un article «sur des fragments de manuscrits kachgariens et sanscrits de la collection Petrovski». Il avait su reconnaître dans trois de ces fragments des passages de la Mahamayuri, comme il avait su en reconnaître aussi dans plusieurs feuillets du manuscrit Bower, publié par M. Hœrnle (Part VI, plates XLIX-LII, LIII, LV). M. Watanabe (*A Chinese text corresponding to part of the Bower manuscript*, dans *J.R.A.S.*, 1907, p. 261) a comparé les feuillets du manuscrit Bower avec les passages correspondants des traductions chi-

[1] Je désignerai ultérieurement ce texte par la lettre O.

noises; il a en même temps annoncé son intention de donner une étude comparative et critique du texte entier. Pour ma part, je me bornerai à étudier la liste des Yakṣa protecteurs de cités (O.231-234). Le morceau me paraît en valoir la peine; je ne connais pas dans la littérature sanscrite de nomenclature géographique aussi riche de noms; pour en avoir l'équivalent, il faudrait chercher en dehors de l'Inde, dans les Tables de Ptolémée. Cette nomenclature nous est parvenue dans des conditions de préservation exceptionnelles. L'ignorance et la négligence des scribes risquent en général d'altérer gravement la physionomie des noms propres; mais ici, la comparaison des versions chinoises et de la version tibétaine nous permet d'atteindre le texte tel qu'il était lu au VIIIe, au VIIe et même au VIe siècle de l'ère chrétienne. Nous aurons à déterminer si cette liste est fantaisiste ou réelle, traditionnelle ou positive. A force de se mouvoir dans un monde imaginaire, la littérature sanscrite finit par nous faire perdre de vue les rares réalités qu'elle puisse contenir; la géographie de nos textes paraît stéréotypée, comme les figures des personnages. A regarder de près, l'illusion se dissipe. Des désignations consacrées se maintiennent à travers toute la littérature, comme elles se sont maintenues à travers les siècles; mais côte à côte avec ces désignations, des noms fugitifs surgissent, brillent et disparaissent tour à tour. Le phénomène est même plus intense dans l'Inde que partout ailleurs; l'Inde est en politique comme en philosophie le pays du « momentané »; des accidents brusques de la nature ou de l'histoire, tels que le caprice d'un cours d'eau ou d'une individualité, font pour un instant d'une humble bourgade une capitale illustre, ou d'une ancienne capitale une jungle impénétrable. Il suffira de citer pour le passé lointain la cité royale de Bimbisāra, Rājagṛha, chère au Bouddha, aujourd'hui ensevelie sous la forêt dans son cirque de montagnes, et près de nous Vijayanagara dont la splendeur

éblouissait les Portugais, et qui n'a plus pour hôtes que les bêtes féroces.

La liste des Yakṣa tutélaires manque aux plus anciennes traductions chinoises. Deux d'entre elles remontent à l'époque des Tsin orientaux (317-420); anonymes dans l'édition de Corée, elles sont attribuées dans l'édition des Ming à Po Śrimitra (Nanj., *App.* II, 36), moine originaire des pays occidentaux, né dans une famille royale et qui avait renoncé au trône pour entrer en religion; arrivé en Chine entre 307 et 312, il y traduisit trois textes entre 317 et 322. En fait, les deux traductions de la Mahāmāyūrī qui sont mises sous son nom sont plutôt deux rédactions du même texte, l'une plus développée que l'autre. Elles portent toutes deux le même titre dans la collection de Corée : (*Fo chouo*) *ta kin sse k'ong ts'io wang tch'eou king* «sūtra de la formuledu roi despaons Éclat-d'or» (éd. Tōk., XXVII, 8). La collection des Yuan etcelle des Ming donnent à l'une le titre de (*Fo chouo*) *ta k'ong ts'io wang tch'eou king* (Nanj., 309) et à l'autre de (*Fo chouo*) *ta k'ong ts'io wang tsa chan tch'eou king* (Nanj., 310). La rédaction la plus courte commence ex abrupto : «Le Bouddha dit à Ānanda : Jadis dans le Mont-des-Neiges, au sud de ce roi des monts, il y avait un paon-roi. Le matin il récitait ce texte sacré de la formule du grand roi paon pour se protéger et il était en sécurité le jour; le soir, il le récitait encore et il était en sécurité la nuit. La formule est : *hu hu* etc.» (O. 222 *infra*, 223 *supra*). Puis le Bouddha communique à Ānanda le cœur de la formule (O. 224, l. 9 et suivantes : *asyāś cānanda Mahāmāyūryā vidyārājñyā etarhi hṛdayam anuvyākhyāsyāmi. tadyathā. ili mitti*...). De là le texte saute à la récitation et à l'approbation de la formule telles que les ont données Maitreya, Brahmā Sahāpati, Śakra (O. 251-252); puis vient l'énumération des grands ṛṣi avec la formule afférente (O. 256-257) : «Et aussi les quatre Rois du ciel (devaraja) et les rois des esprits

démoniaques, qu'ils gardent tel et tel pour qu'il vive cent années et qu'il vive cent automnes.» La formule dit : *Akaṭe vikaṭe*.... C'est la formule qui suit la liste des Yakṣa tutélaires (O. 234); le traducteur a résumé dans un simple rappel les pages précédentes (O. 228 *infra : pūrvāyām Ānanda diśāyām Dhṛtarāṣṭro*... — 234 mod.).

La seconde rédaction, plus développée, met en tête les invocations initiales en prose du texte sanscrit (O. 219 *supra*), rapporte ensuite l'histoire du moine Svāti telle que le sanscrit la donne, laisse de côté les vers : *maitrī me Dhṛtarāṣṭreṣu*... avec la formule qui les accompagne (O. 221-222) et rejoint alors la première rédaction qu'elle reproduit avec de simples variantes dans les transcriptions. Les éditeurs de Corée et de Chine ont donné à la suite de ce texte plusieurs autres dhāraṇī sans rapport avec la Mahāmāyūrī; l'éditeur japonais de Tōkyō a déjà relevé cette interpolation.

L'infatigable Kumārajīva (entre 402 et 412) passe pour l'auteur d'une nouvelle traduction de la Mahāmāyūrī : *Ta kin sse k'ong ts'io tch'eou king*. (L'édition de Corée supprime les trois premiers caractères du titre; Nanj., 311 ; éd. Tōk., XXVII. 8, 4[b]). Ici encore, comme dans le cas précédent, la tradition a rattaché docilement au texte un morceau de provenance toute différente: c'est une dhāraṇī de la Prajñā-pāramitā, qui n'occupe pas moins d'une page et demie dans l'édition de Tōkyō; l'éditeur japonais a cette fois aussi reconnu et signalé l'interpolation, placée en tête de l'ouvrage. La fin est également constituée par une interpolation empruntée à une autre dhāraṇī, et notée aussi par l'éditeur japonais. Entre ces deux morceaux adventices se place un texte tronqué de la Mahāmāyūrī, qui est en réalité découpé simplement dans la seconde rédaction attribuée à Po Śrīmitra; il reproduit les bénédictions du début, l'histoire de Svāti (mais mutilée), avec l'énumération des maux guéris par la Mahāmāyūrī, et saute brusque-

ment à la formule du paon (*hu hu*...; O. 223 *supra*), de là saute encore jusqu'à : « Et aussi les quatre Rois du ciel (devaraja) et les rois des esprits démoniaques... » etc., comme ci-dessus, et la formule *Ikaṭe vikaṭe*... En fait, malgré le nom de Kumarajiva attaché à l'ouvrage, on n'y trouve rien d'original. Les trois traductions examinées jusqu'ici ne sont que des aspects divers d'un seul texte.

La première traduction intégrale de la Mahāmāyūrī date de 516 (c'est à M. Watanabe que revient le mérite d'avoir précisé la date). Elle est due à un moine originaire de l'Indochine, Saṅghavarman ou Saṅghabhara (en tout cas la forme Saṅghapāla restaurée par M. Nanjio, *App.* II, 102, est erronée), qui vint du Fou-nan en Chine et y traduisit plusieurs textes entre 506 et 520. L'ouvrage est intitulé : (*Fo chouo*) *k'ong ts'io wang tch'eou king* « sūtra de la formule du roi paon » (Nanj., 308; éd. Tōk., XXVII, 7). La traduction, servilement littérale, n'était pas de nature à satisfaire les lettrés[1]. Deux siècles plus tard (en 705), le pèlerin Yi-tsing, amateur de beau style, donnait une nouvelle version : (*Fo chouo*) *ta k'ong ts'io tch'eou wang king* « sutra du roi des enchantements [vidyārājñī] du grand paon [mahāmāyūrī] » (Nanj., 306; éd. Tōk., XXVI, 7).

[1] Saṅghavarman paraît être un sanscritiste et un indianiste médiocre. Il ne reconnaît pas Viṣṇu dans le Yakṣa de Dvārakā 13,1, et lit Vipnu qu'il transcrit *p'i-fou-niou*. D'ailleurs Yi-tsing, qui a limité ses études dans l'Inde au bouddhisme, ne reconnait pas mieux le personnage; il lit Vighnu (*fei-k'ien-nou*) qu'il prend pour un nominatif pracritique de Vighna. Amoghavajra restaure enfin la forme véritable (*fei-che-nou*). Au 23, 2, Saṅghavarman ne reconnait pas le nom de Srughna et prend l'akṣara initial pour un *a* (*a-k'i-nai*). Au 34, 2, il ne reconnait pas *anupa* dans le composé *anupatira*; prend le signe *pa* pour un *ha* (confusion facile dans l'écriture du type gupta) et transcrit *a-neou-ho*. De même au 59, 1, il transforme l'adjectif *ryatipati* en *ryatihāni*. L'erreur la plus extraordinaire se trouve au 73, 1, *mo-tch'a-mo* et *Ki-ye-sao* (= Madhyama-Kiyasau) : le nom de Madhyamakiya a été coupé en deux, et la seconde partie est combinée avec une désinence de nominatif duel qui est traitée comme une partie intégrante du nom.

Il se pique de reproduire avec fidélité l'aspect extérieur de l'original, et rend les vers par des vers; les noms des Yakṣa, avec leurs syllabes nombreuses, ne s'adaptent pas aisément au vers pentasyllabique du chinois; aussi Yi-tsing a dû parfois amputer les noms propres, plus souvent encore les traduire. élément par élément. Le célèbre Amoghavajra, missionnaire et champion du bouddhisme tantrique en Chine, ne pouvait négliger un texte aussi important que la Mahāmāyurī; il en donna à son tour une version nouvelle: sous le titre de *Fo mou ta k'ong ts'io ming wang king* «sūtra du roi du savoir [vidyārājñī] le grand paon, mère du Bouddha» (Nanj., 307: éd. Tōk., XXV, 6). En réalité c'est une revision de la traduction de Yi-tsing plutôt qu'une œuvre originale; Amoghavajra s'est contenté de retoucher l'œuvre de son devancier, en utilisant à l'occasion le travail de Saṅghavarman. Amoghavajra avait sans aucun doute à sa disposition un manuscrit sanscrit — ou plusieurs — de la Mahāmayūrī; ses corrections ont donc un intérêt tout particulier, puisqu'elles décèlent une préférence réfléchie. Amoghavajra était un savant remarquable, et son opinion vaut d'être prise en considération.

M. Nanjio signale (n° 311) une indication extraite du *Tche yuan fa pao kien t'ong tsong lou* (Nanj., 1612), catalogue comparatif de la collection des Yuan compilé en 1285-1287, et qui semble impliquer l'existence, dans cette collection, d'une édition parallèle, en sanscrit et en chinois, de la Mahāmāyurī, due aussi à Amoghavajra, sous ce titre : *T'ang fan siang toei k'ong ts'io king* 唐梵相對孔雀經. L'ouvrage, s'il a existé, ne paraît pas avoir été conservé. Un prêtre japonais du nom de Rio-un (Ling-yun 靈雲) a comparé la version d'Amoghavajra, prise comme base, avec celle de Yi-tsing; son travail est daté de 1686. Il est intitulé *Fo mou ta k'ong ts'io ming wang king yi t'ong* | | | | | | | | 異同; il a été recueilli dans l'édition de Tōkyō, XXV, 6, p. 83ᵃ et suivantes; la partie

qui se rapporte à la liste des Yakṣa tutélaires commence à la page 86ª, col. 1.

La traduction tibétaine se trouve dans la section Rgyud du Kandjour, vol. XIII de Csoma, XIV de l'édition de Pékin (collection Pelliot). Elle est due à Śīlendrabodhi, Jñānasiddhi, Śākyaprabha et Bande Ye-śes sde. Elle porte le titre de *Rig sṅags kyi rgyal mo rma bya chen mo gzuṅs,* qui rend littéralement le titre sanscrit. La traduction elle-même est, à la façon tibétaine, surprenante de fidélité et de précision; les noms propres y sont, aussi à la manière tibétaine, interprétés au lieu d'être transcrits; l'interprétation admise est souvent artificielle ou fantaisiste, mais elle reproduit du moins les étymologies qui avaient cours chez les paṇḍits de l'Inde.

Outre ces matériaux, j'ai utilisé deux manuscrits : l'un [D.], de la Bibliothèque Nationale (sanscrit 67), provient de Burnouf, il est daté de 1749; l'autre [H.], de la Société Asiatique (nº 20), moderne, sans date, est une copie due à Hodgson. Il ne manque pas dans les collections anglaises de manuscrits que j'aurais pu dépouiller : la collection de Cambridge, cataloguée par Bendall, ne possède pas moins de 9 exemplaires de la Pañcarakṣā, presque tous anciens (Add. 1688 de la 14ᵉ année de Nayapala, vers 1054; Add. 1644, de 1205; Add. 1656, du XIIIᵉ siècle; Add. 1662, du XIIᵉ-XIIIᵉ siècle; Add. 1701, de 1389; Add. 1164-1, et 1475 du XVIIᵉ siècle). Le British Museum a un manuscrit de la Pañcarakṣa (Bendall 545) daté de Vigrahapala, XIᵉ siècle; deux autres (Bendall 544 et 546) datés de 1532 et 1576. La Société Asiatique de Londres a deux manuscrits (56 et 57), l'un daté de 1767, l'autre décrit comme «oldish». Je n'ai pas cru nécessaire de procéder à une collation que les circonstances rendaient particulièrement difficile; le chinois et le tibétain représentent un état du texte antérieur aux plus anciens manuscrits du Népal, et leur système de graphie, étran-

ger aux confusions trop faciles des alphabets indiens, apporte un élément de contrôle solide. En outre, la comparaison des fragments conservés dans le manuscrit Bower avec tout le reste de la tradition prouve jusqu'à l'évidence que le texte s'est perpétué avec une étonnante stabilité, jusque dans les syllabes inintelligibles des dharaṇi; en dehors des menues erreurs imputables aux scribes, la seule différence à retenir, parce qu'elle procède d'une volonté consciente, porte sur les formes pracritisantes que le temps a remplacées par du sanscrit classique. Bower, p. 222, I[b], 2 et 3 *karohi;* O. *kuru;* — p. 225, IV[a], 3 *sarve satvā sukhā bhontu sarve bhontu anāmayāḥ;* O. *sarve vai sukhinaḥ santu sarve santu nirāmayāḥ.* Un autre trait à signaler, pour écarter les raisonnements qu'on serait tenté de fonder sur un mot, c'est que l'épithète *drāmiḍā* «dravidien» accolée au substantif *mantrapadāḥ* (*sidhyantu me drāmiḍā mantrapadāḥ* O. 219 et 224) manque aux trois traductions chinoises aussi bien qu'au passage correspondant du manuscrit Bower (p. 236, l. 7 = O. 224, fin du hṛdaya). Il s'agit donc d'une interpolation assez tardive. La comparaison des manuscrits permettra sans doute d'en fixer la date. Elle permettra aussi de faire apparaître dès le plus ancien état du texte les variantes caractéristiques qui pourront servir à classer les familles de manuscrits. Il est surprenant de constater, par exemple, que les lectures du manuscrit D. sont en général d'accord avec le texte suivi par Saṅghavarman (30, 1, *Dārako* = S.; *Dāruko* partout ailleurs; — 33, 1, D. *Kharayomā* = S. [*lomā*]; *Kharapostā* et °*posta* partout ailleurs; — 35, 3, D. *Hiṅgumardane* = S. [et A.]; *Nandivardhane* partout ailleurs; — 50, 1, D. *Chatrāgāre* = S.; °*kāre* partout ailleurs; — 52, 4, D. *Kauśalyām* = S.; les autres ont *Vaiśālyām* ou *Kauśāmbyām;* — 69, 1, D. *Erakakṣe;* cf. S. *a-lo-ko;* les autres *Eka°* (Y.), *Deva°* (A.), *Bharukacche* (O. H.).

II

TEXTE.

1. Krakucchandaḥ[1] Pāṭaliputre[2] Sthunāyaṁ[3] cĀparājitaḥ[4]
2. Sailo[1] Bhadrapure[2] yakṣa Uttarāyāṁ[3] ca Mānavaḥ[4]
3. Vajrapāṇi[1] Rājagṛhe[2] Gṛdhrakūṭe[3] kṛtālayaḥ[4]

1. (1) S. keou-lieou-souen-t'o 鉤留孫陀 (= kurusunda). — *Y. kiu-lieou-souen-t'o 倶|| 馱 (= kurusunrad). — A. kie-keou-ts'ouen-na 羯句忖那. — T. *'khor ba 'jig* «circulation-détruire» (= krakucchanda.)

(2) S. po-to-li-fou 波多利弗 (cf. 67, 1). — Y. po-tch'a-li tse | 吒梨子 «fils» (cf. 67, 1). — A. = Y. — T. *skya snar bu* «[fleur] skya-snar [= pāṭali]-fils».

(3) O. sthālāyam. — S. t'eou-na 偸那 (cf. 60, 3). — Y. sou-t'ou-nou 窣吐奴 (cf. 60, 3). — A. = Y. — T. *ka ba* «pilier».

(4) S. a-lo-po (*sic*)-che-to 阿羅波實多. Note : En langue des Léang, pou tcheng 不稱 «pas de gloire». — Y. a-po-lo-che-to | 鉢 | 市 |. A. a-po-lo-ni-to | 跛 | 爾 |. — T. *gżan gyis mi thub* «par autre non surmonté».

2. (1) H. sauro. — S. che-lo 世羅 (mais l'édition des Ming porte : «le yakṣa chen-hien 善賢 «bon-sage» [= Su-bhadra] dans la ville de che-lo | |».) — Y. = S. che-lo | |. — A. (la ville de) che-lo | |. — T. (le yakṣa) *brag* «rocher».

(2) S. (le royaume de) po-t'o 跋陀 (cf. ci-dessus 2, 1). — Y. (la ville de) chen-hien 善賢 «bon-sage» [= subhadra]. — A. (le yakṣa) chen-hien | |. — T. *groṅ khyer bzaṅ* «ville heureuse».

(3) S. yu-tan-yue 鬱單越. — Y. «la région du Nord» 北界. — A. = Y. — T. *byaṅ phyogs* «la région du Nord».

(4) S. na-p'o 那婆. — Y. mo-na-p'o 摩納婆. — A. mona-p'o 摩那婆. — T. *śid kyi bu* «fils de Manu».

3. (1) S. pei-tcheou-lo-po-ni 彼周羅波尼. Note : En langue des Léang, kin kang cheou 金剛手 «diamant-main». — Y. «Diamant-main» | | |. — A. = Y. — T. *lag na rdo rje* «en main foudre».

(2) S. *deest*. — Y. wang-che 王舍 (la ville de) «la demeure du roi». — A. = Y. — T. *rgyal po'i khab* «la demeure du roi».

(3) S. ki-che-kiue 耆闍崛. — Y. tsiou fong 鷲峯 «cime du vautour». — A. = Y. — T. *bya rgod phuṅ po* «vautour-cime».

(4) *kṛtalayaḥ* n'est pas un nom propre, comme l'avait supposé d'Oldenbourg.

(4. triṣkṛtvā[1] cānuparyeti[2] sāgarāntāṁ vasuṁdharam[3])
(4 *bis*. mahābalo mahātejāḥ śatayojanavikramaḥ[1])
5. Garuḍo[1] Vipule[2] yakṣaś Citraguptaḥ[3] Sthitimukhe[4]
6. Rājagṛhe[1] Vakulo[2] yakṣo mahāsainyo mahābalaḥ
7. Kālopakālakau[1] yakṣau vasataḥ Kapilavastuni[2]

S. le laisse de côté. Y. traduit : «il demeure dans la ville de la demeure du roi; son séjour constant est le pic du vautour». — A. traduit de la même manière. — Enfin T. *bya rgod phuṅ por gnas byas pa* rend littéralement *kṛtālayaḥ* comme un adjectif.

4. (1) H. trikṛtvā. — T. *lan gsum* «trois fois».
(2) O. cānupayāti. — T. *bar du 'gro byed pa* «marchant au milieu» semble supposer *antarāyāti*.
(3) D. hanumātīre sāgaraḥ. — T. *rgya mcho'i mtha' yi bar gyi sar* «sur la terre entre les confins des océans».
Les traducteurs chinois S., Y., A. n'ont pas cet hémistiche.

4 *bis*. (1) T. *dpag chad bću ni rnam par gnon* substitue à *śata* «cent» de l'original le mot *bću* «dix».
Les traducteurs chinois S., Y., A. n'ont pas cet hémistiche.

5. (1) S. kia-leou-t'o 伽樓陀. — Y. kie-lou-t'ou 偈路荼. — A. kin ch'a niao 金翅鳥 «oiseau aux ailes d'or». — T. *mkha' ldiṅ* «air-planer».
(2) O. vipulo. — S. p'i-fou-lo 毗富羅. — Y. = S. — A. — T. *rgyas pa* «étendu».
(3) S. tche-to-lo-kiue-to 質多羅崛多. — Y. tche-to-lo-ki-to | | | 岌 |. — A. tche-to-lo-ki-to | | | 笈 |. — T. *sna chogs sbed pa* «divers-caché».
(4) D. sthirīpure. — H. citimukhe. — *S. ti-li-ti-mou-k'o 底李底木 (var. 末) 珂. — Y. ts'eu-ti-mou-k'ia 此底目佉. — A. tche-ti-mou-k'i 質底目溪. — T. *gnas sgo* «emplacement-porte».

6. (1) Comme ci-dessus 3.2.
(2) O. vakkulo. — S. po-keou-lo 薄拘羅. — Y. po-kiu-lo | 俱 |. — A. = Y. — T. *ba kul*.

7. (1) *S. k'o-to...yeou-po-k'o-to 珂多...優波珂多 (khāta-upakhāta). — Y. ko-lo siao «petit» ko-lo 哥羅小 | |. — A. ta siao hei 大小黑 «grand petit noir». — T. *nag po ñe nag po* «noir, proche-noir».
(2) S. kia-p'i-lo 迦毗羅 (royaume de). — Y. kie-pi-lo 劫比 | (ville de). — A. = Y. — T. *ser skya yi gnas na* «le lieu du brun».

8. yatra jato munir buddhaḥ Śākyaketur mahāmuniḥ
9. Kalmaṣapado(1) Vairāyaṁ(2) Virāṭeṣu(3) Maheśvaraḥ(4)
10. Bṛhaspatiś(1) ca Śrāvastyāṁ(2) Sākete(3) Sāgaro(4) vaset
11. Vajrayudhaś(1) ca Vaiśalyaṁ(2) Malleṣu(3) Haripiṅgalaḥ(4)

8. Traduit littéralement en chinois et en tibétain.

9. (1) S. ko-mo-li [corr. chö]-po-t'o 柯摩履 [corr. 屣] 波陀. — Y. pan teou tsiu 班豆足 «tacheté + pois + pied». — A. pan-tsiu | | «tacheté pied». — T. *rkan bkra po* «pied tacheté».

(2) S. p'i-lo 毗羅. — Y. pi-lo-ye 鞞㗚耶. — A. fei-lo-ye 吠 | |. T. *dgra čan* «ayant ennemi».

(3) D. virāteṣu. — S. p'i-lo-to 毗羅多. — *Y. tseu-lo-tch'a 咨 | 吒 (= cirāṭa). — *A. tche-lo-to 止 | 多 (cirāta). — T. *ci ra ta.*

(4) S. mo-hi-tsou-lo 魔醯鏃羅. Note : En langue des Léang, ta pei 大白 «grand blanc». — Y. ta tse tsai 大自在 «grand souverain». A. mo-hi-cheou 摩醯首. — T. *dbaṅ phyug* «seigneur maître».

10. (1) S. p'i-li-hai-po-ti 毗里害波底. — Y. pi-li-ho-po-ti 苾利訶鉢底. — A. wou-ho-so-po-ti 勿賀娑 | |. — T. *phur bu* «la planète Jupiter (= Bṛhaspati)».

(2) S. chö-wei 舍衛. — Y. che-lo-fa 室羅伐. — A. = S. — T. *mñan yod* «entendre est».

(3) S. so-tche-to 娑枳多. — Y. so-k'i-tou 娑雞覩. — A. so-k'i-to | | 多. — T. *gnas bčas pa* «emplacement-ayant».

(4) S. so-kia-lo 娑伽羅. — Y. so-kie-lo | 揭 |. — A. so-ye-lo | 葉 |. — T. *rgya mcho* «océan».

11. (1) S. fa-chö-lo-yeou-t'o 髮闍羅牖他. Note : En langue des Léang, kin kang tchang 金剛仗 «diamant-arme». — Y. kin kang tch'ou | | 杵 «diamant-pilon». — A. kin kang tchang (= S.). — T. *rdo rje mchon* «diamant-arme».

(2) S. p'i-cha (var. so)-lo 毗沙 (var. 娑) 羅. — Y. pi-chö-li 薜舍離. — A. p'i-cho-li 毗 | |. — T. *yaṅs pa čan* «étendue-ayant».

(3) S. mo-lo 末羅. — Y. li-che 力士 «athlète». — A. = Y. — T. *gyad* «athlète».

(4) S. ho-li-ping-kia-lo 訶梨冰伽羅. Note : En langue des Léang, che tse ts'ing che 師子青色 «lion vert». — Y. ho-li-ping-kie-lo | 利 | 揭 |. — A. ho-li-ping-ye-lo | 里 | 葉 |. — T. *spre'u ltar dmar ser* «singe pareil roux».

12. Vārāṇasyāṁ(1) Mahākālaś(2) Campāyāṁ(3) ca Sudarśanaḥ(4)
13. Viṣṇur(1) yakṣo Dvārakāyāṁ(2) Dharaṇo(3) Dvārapāliyam(4)
14. Vibhīṣaṇas(1) Tamraparṇyām(2) Uragāyāṁ(3) ca Mardanaḥ(4)
15. Aṭavyām(1) Aṭavako(2) yakṣaḥ Kapilo(3) Bahudhānyake(4)

12. (1) S. p'o (var. faut. so)-lo-na 婆 (var. faut. 娑) 羅 那. — Y. p'o-lo-na-sseu | | 痆 斯. — A. p'o-lo-na-sseu | | 拏 |. — T. *bā ra na se.*

(2) S. mo-ho-ko-lo 摩訶哥羅. — Y. ta hai 大黑 « grand noir ». — A. = Y. — T. *nag po che* « grand noir ».

(3) S. tchan-po 瞻波. — Y. tchan-po 占 |. — A. = Y. — T. *cam-pa.*

(4) S. sieou-t'o-li-chö-na 修陀里舍那. Note : En langue des Léang, chen kien 善見 « beau voir ». — Y. chen hien | 現 « bel aspect ». — A. = Y. — T. *lta na sdug* « beau à voir ».

13. (1) S. p'i-fou-niou 毗復紐 (= vipnu). — Y. fei (var. faut. po)-k'ien-nou 吠 (var. 跋) 牽怒 (= vighnu). — A. fei-che-nou | 史 |. — T. *khyab 'jug* « pénétrant ».

(2) S. t'o-lo-ko 墮羅个. — Y. p'o-lo-kia 婆洛迦. — A. t'o-lo 墮羅. — T. *sgo ćan* « ayant porte ».

(3) O. dhalano. — H. dharaṇyo [*sic*]. — D. varuṇo. — S. t'o-lo-nai 陀羅奈 (glosé tche 持 « tenir »). — Y. t'o-lo-ni | | 尼. — A. t'o-lo-ni 馱羅尼. — T. *'jin pa po* « teneur ».

(4) H. dvārapāriyām. — D. °pālayām. — S. t'o-lo-po-li 墮羅波利. — Y. hou men 護門 « garde-porte ». — A. = Y. — T. *sgo druṅ* « porte proximité ».

14. (1) S. p'i-p'i-chö-na 毗紕舍那. Note : En langue des Léang, k'o wei 可畏 « redoutable ». — Y. k'o wei hing | | 形 « figure redoutable ». — A. = Y. — T. *'jigs byed* « terrifiant ».

(2) H. tāmravarṇyām. — D. āmravarṇāyām. — S. tan-lo-po-mo 擔羅跋魔. Note : En langue des Léang, chou t'ong che 熟銅色 « couleur de cuivre cuit ». — Y. tch'e t'ong che 赤 | | « couleur de cuivre rouge ». — A. t'ong che | | « couleur cuivre ». — T. *zaṅs kyi 'dab ma* « cuivre-feuille » [°parṇa].

(3) *S. cha-ye-tchö 沙耶遮 (= śayaca). — Y. ou-lo-kia 烏洛伽. — A. ou-lo-kia | | 迦. — T. *praṅ gi 'gro* « marche de serpent ».

(4) D. madanaḥ. — S. mo-t'o-na 末陀那. — Y. mo-ta-na | 達 |. — A. = Y. — T. *'joms pa po* « oppresseur ».

15. (1) S. lin 林 « forêt ». — Y. k'oang-ye 曠野 « jungle ». — A. k'oang ye lin | | | « forêt de jungle ». — T. *'brog* « jungle ».

(2) S. a-to-p'o 阿多婆. — Y. k'oang ye (comme au 1) « jungle ». — A. a-tch'a-po-kiu 阿吒薄俱. — T. *'brog gnas po* « jongle-demeurant ».

IMPRIMERIE NATIONALE.

16. Ujjayanyāṁ[1] Vasutrāto[2] Vasubhūtir[3] Avantiṣu[4]
17. Bharuko[1] Bharukacchesu[2] Nando[3] Anandapure[4] sthitaḥ
18. Agrodake[1] Mālyadhara[2] Ānando[3] maraparpaṭe[4]

(3) S. kia-p'i-lo 迦毗羅. — Y. kie-pi-lo 劫比 |. — A. = Y. — T. *ser skya* «brun».

(4) D. vasudhānyake. — S. to kou 多穀 «beaucoup de céréales». — Y. to ts'ai 多財 «beaucoup de richesses» (°dhana). — A. to tao 多稻 «beaucoup de riz». — T. *'bru maṅs* «beaucoup de grain».

16. (1) S. yu-chö-ye-ni 鬱闍耶尼. — Y. ou-che-ni 嗢逝尼. — A. = Y. T. *'phags rgyal* «élevé-victorieux».

(2) S. p'o-sieou-to-lo 婆修多羅. — Y. hou-che 護世 «garde-monde». A. = Y. — T. *nor bsruṅ* «trésor-garde».

(3) O., D., H. vasubhumi. — S. p'o-pou-ti 婆部底 (= vabhuti). — *Y. po-sou-pou-mi 跋蘇步彌 (= vasubhūmi). — A. wa-sou-pou-ti 韈 | | 底 (= vasubhuti). — T. *nor 'byor* «trésor-plénitude» (= vasubhuti).

(4) *S. p'o-lan-ti 婆蘭底 (= varanti). — *Y. ho-la-man-ti 曷喇曼傂 (= ravanti). — *A. a-lo-wan-ti 阿羅挽傂 (= arvanti). — T. *bsruṅ byed* «protection-faire» (avanti).

17. (1) *S. k'ieou-leou-ko 裘樓个 (= guruka). — Y. po-lo-kia 跋洛迦. — *A. choei-t'ien 水天 «dieu de l'eau» (= varuṇa). — T. *gso ba* «entreteneur» [gso = bhar°].

(2) S. p'o-leou-ko-tch'ö 婆樓割車. — Y. po-lou-kie-tch'ö 跋盧羯車. — A. po-lou-kie-ts'e | | | 泚. — T. *gso ba'i mtha'* «bord de l'entreteneur».

(3) S. nan-t'o 難陀. — Y. hoan-hi 歡喜 «joyeux». — A. = Y. — T. *dga' bo* «joyeux».

(4) O., H. nandapure. — S. a-nan-t'o-fou-lo 阿難陀富羅. — Y. hoan-hi «joyeux» (*supra*, 3). — A. = Y. — T. *ñe dga' groṅ khyer* «proche-joyeux-ville» [= ānanda°].

18. (1) S. a-kiu-leou-t'o-fen (corr. ko) 阿瞿樓陀分 (cor. 个) (yakṣa)[a]. — Y. cheng choei 勝水 «supérieure-eau» (royaume). — A. = Y. — T. *chu mchog* «eau excellente» (localité).

(2) D. maladhara. — S. mo-li-t'o-lo 末離他羅. Note : En langue des Léang, tche hoa man 持華蔓 «tenir-fleur-guirlande». — Y. tche-man | | «tenir guirlande». — A. = Y. — T. *phreṅ ba 'jin* «guirlande-tenir».

(3) S. a-nan-t'o 阿難陀 (la glose portée ici par confusion se rapporte en réalité à Śukladaṁṣṭra 19, 1 *infra*). — Y. = S. — A. = Y. — T. *kun dga'* «tout heureux».

(4) O. maraparyaṭe. — D. maruparvate. — H. maraparvate. — S. po-lo-po-to 波羅鉢多 (= parpata). — Y. mo-lo-po-po-tche 末羅鉢鉢知

19. Sukladaṁṣṭraḥ[1] Suvāstau[2] ca Dṛḍhanāmā[3] Manasviṣu[4]
20. Mahāgirir[1] Girinagare[2] Vāsavo[3] Vaidiśe[4] vaset
21. Rohitake[1] Kārttikeyaḥ[2] kumāro lokaviśrutaḥ[3]

(= marapa[r]paṭe). — A. mo-lo-po-tch'a | | | 吒 (= marapaṭa). — T. *'chi med se źug* «immortel-terre-graisse» (= amaraparpaṭa).

19. [1] S. chou-ko-lo-t'ang-chö-to-lo 叔柯羅盪屣多羅. Note : En langue des Léang, pe-ya 白牙 «blanche dent» [cette glose a été déplacée par erreur et transportée à 18, 3 *supra*]. — Y. pe ya tch'e | | 齒 «blanche dent». — A. = Y. — T. *mche ba dkar* «dent-blanche».

[2] D. suvāstuṣu. — H. surāṣṭreṣu. — L. sieou-po-teou-nan 修跋斗難 (= suvāstūnām). Note : En langue des Léang, chen tch'ou 善處 «bon lieu». — Y. cheng miao tch'ou 勝妙 | «excellent lieu». — A. cheng miao tch'eng | | 城 «excellente cité». — T. *dṅos bzaṅ* «chose bonne» (= suvāstu).

[3] S. insère à la suite de cette première énumération : «Tels sont les yakṣas qui suivent le Bouddha quand il circule pour convertir» ti-li-t'o-nan 地里陀南. Note : En langue des Léang, kien ming 堅名 «solide nom». — Y. kien kou ming | 固 | «solide nom». — A. = Y. — T. *mi* [corr. *miṅ*] *brtan pa* «nom ferme».

[4] *S. mo-sseu-ti-ko 末死底柯 (= masitika). — *Y. a-p'an-li (var.)-ti 阿槃 (var. 梨) 底 (= avanti ou ariti). — *A. mo-so-ti 末娑底 (= masati). — T. *gzi ćan* «éclatant» (= tapasvin ?).

20. [1] S. mo-ho-ki-li 摩訶耆利. Note : En langue des Léang, ta chan 大山 «grande montagne». — Y. ta chan | | «grande montagne». — A. = Y. — T. *ri chen* «grande montagne».

[2] S. ki-li-na-kia-lo 耆利那伽羅 (glosé chan tch'eng 山城 «montagne-ville»). — Y. chan tch'eng | | «montagne-ville». — A. = Y. — T. *ri ldan groṅ khyer* «ayant montagne-ville».

[3] S. p'o-so-p'o 婆娑婆. — Y. p'o-sa-p'o | 飒 |. — A. = Y. — T. *nor gyi bu* «fils du trésor».

[4] S. pi-tche-chö 鞞持舍. — Y. pi-ti-che | 地世. — A. fei-ni-che 吠儞勢. — T. *phyogs mchams* «régions cardinales».

21. [1] S. lou-hi-to-ko 魯喜多个. — Y. lou-hi-te | 呬得. — A. lou-hi-to 嚧 | 多. — T. *skya yod* «rouge».

[2] S. ko-ti-tche 柯底枳. — Y. kia-li-k'i 迦哩雞. — A. kie-ti-k'i 羯底 |. — T. *smin drug bu* «fils de l'astérisme Kṛttikā».

[3] S. traduit : «le yakṣa T'ong tse 童子 «garçon» dans le monde est glorieux. . .» (voir *infra*, 22, 2). — Y. traduit : «le divin yakṣa T'ong tse | | réside dans le royaume de Ming tch'eng 名稱 «gloire». — A. traduit : «ce yakṣa T'ong tse, son nom est entendu dans la grande ville». — T. *gźon nu źes 'jig rten grags pa spyod* «dénommé Garçon, il a la gloire du monde».

22. Vaiṇvataṭe[1] Śatabahuḥ[2] Kaliṅgeṣu[3] Bṛhadrathaḥ[4]
23. Duryodhanaś[1] ca Śrughneṣu[2] Arjunaś[3] cArjunāvane[4]
24. Mardane[1] Maṇḍapo[2] yakṣo Girikuṭaś[3] ca Mālave[4]

22. (1) *S. tch'an-t'o-ko-lo 闡陀哿羅 (= chandākāra). — *Y. p'in-t'o chan 頻陀山 «(le mont) Vindhya». — A. = Y. — T. *'od ma'i gram* «rive de bambou» [*'od ma* = veṇu].

(2) S. cha-to-p'o-heou 少多婆吼. Note : En langue des Léang, pe kien 百肩 «cent épaules». [Cette glose se trouve portée par erreur à la suite des mots «le yakṣa Garçon dans le monde est glorieux» (voir *supra*, 21, 3); S. réunit le dernier pāda de 21 au premier de 22 et traduit : «il (le yakṣa Garçon = Kumāra) réside avec (皆) le yakṣa Cent-épaules au royaume de Tch'an-t'o-ko-lo».] — Y. pe pi 百臂 «cent bras». — A. = Y. — T. *lag rgya* «cent bras».

(3) S. kia-ling-kia 迦陵伽. — Y. kie-ling-kia 羯 | |. — A. = Y. — T. *ka liṅ ga.*

(4) S. pi-li-hai-lo-t'o 毗梨害羅他 (var. 陀). Note : En langue des Léang, ta tchö 大車 «grand char». (Cette glose a été portée par erreur après le nom de Duryodhana, *infra*, 23, 1.) — Y. koang tchö 廣 | «vaste char». — A. = Y. — T. *śin rta che* «char grand».

23. (1) S. t'eou-leou-yu-t'o-na 頭漏庾陀那. Note : En langue des Léang, pou k'o hi 不可繫 «impossible à refréner». — Y. neng tcheng tchan 能征戰 «capable de soumettre en combattant». — A. = Y. — T. *thub par dka'* «difficile à soumettre».

(2) *S. a-k'i-nai 遏祁奈 (= aghna). — Y. sou-lou-kin-na 窣鹿近那. — A. = Y. — T. *'gro 'joms* «aller-tuer».

(3) S. a-cheou-na 遏受那. — Y. a-chou-na | 樹 |. — A. hioung meng 雄猛 «fort-brave». — T. *srid sgrub* «blanc».

(4) O. arjunāvanaiḥ. — S. a-cheou-na-lin | | | 林 «forêt d'arjuna». — Y. hioung meng (kouo) | | 國 «(royaume de) fort brave». — A. a-tsou-na-lin | 祖 | | «forêt d'arjuna». — T. *srid sgrub nags* «arjuna-forêt».

24. (1) S. mo-t'o-nai 末陀奈 (yakṣa). — Y. mo-ta-ni 末達泥 (royaume). — A. mo-ta-na | | 那 (royaume). — *T. *'joms pa* «oppresseur» (yakṣa).

(2) S. man-t'o-p'o 曼陀婆 (royaume). — Y. man-tch'a-pou | 荼布 (yakṣa). — A. a-na-po 遏 (corr. man 曼?) 拏波. — T. *'dun khaṅ* «salle du parloir» (lieu).

(3) S. ki-li-keou-to 耆利苟多 (traduit dans le texte même par) chan ting 山頂 «sommet de montagne». — Y. chan fong | 峯 «pic de montagne». — A. = Y. — T. *ri brtsegs* «montagne-accumulée».

(4) S. mo-lo-p'o 摩羅婆. — Y. mo-la-p'o | 臘 |. — A. = Y. — T. *phreṅ ba bsruṅ* «guirlande-protéger».

25. Bhadraś [1] ca Rohitāśveṣu [2] Sarvabhadraś [3] ca Śākale [4]
26. Śautirake [1] Pālitakaḥ [2] Sārthavāho [3] Dhaneśvaraḥ [4]
27. Ajitamjaye [1] Kūṭadaṃṣṭro [2] Vasubhadro [3] Vasātiṣu [4]
28. Śivaḥ [1] Śivapurahāre [2] Śivabhadraś [3] ca Bhiṣaṇe [4]

25. (1) D. kadruś. — *S. p'in-t'o-lo 蘋陀羅 (= bindra). — *Y. ho-lou-ta-lo 曷嚕達羅 (= rudra). — *A. lou-nai-lo | 捺 | (= rudra). — T. *bzaṅ po* «beau» (= bhadra).

(2) S. leou-hi-to 樓憙多. — *Y. ho-lou-ta-lo (comme ci-dessus) (= rudra). — A. lou-hi-to ma 嚧呬多馬 (ma = aśva «cheval»). — T. *rta dmar* «cheval rouge».

(3) D. sarvabhakṣaś. — S. sa-p'o-po-t'o-lo 薩婆跋陀羅. — Y. yi tsie hien 一切賢 «tout sage» (= sarva-bhadra). — *A. yi tsie che | | 食 «tout-manger» (= sarva-bhakṣa). — T. *thams ćad bzaṅ* «tout-brun» (= sarva-bhadra).

(4) O. śālake. — H. mālave. — S. chö-ko-lo 奢柯羅. — *Y. che-kie-tche | 羯智 (= śākaṭe). — A. che-kie-lo | | 羅. — T. *ma rzogs* «incomplet» (= śākala).

26. (1) S. chou-ti-lo-ko 輸底羅柯. — Y. chao-tche-lo-kia 燒智洛迦. — A. chao-tche-lo-k'i 少 | | 雞. — T. *sñems pa ćan* «orgueilleux».

(2) S. po-li-to-ko 波利多柯. — Y. po-li-tö-kia | 離得迦. — A. po-li-te-kia | 唎 | |. — T. *skyoṅ pa po* «protecteur».

(3) S. sa-t'o-p'o-ho 薩陀婆訶 (yakṣa). — Y. chang tchou 商主 «chef de marchands». — A. = Y. — T. *ded dpon* «chef de caravane».

(4) S. t'o-ni-so-lo 陀尼莎羅 (yakṣa). — Y. fong ts'ai 豐財 «trésors abondants». — A. ts'ai tse tsai 財自在 «souverain des trésors». — T. *nor gyi dbaṅ phyug's* «est le maître des trésors».

27. (1) S. a-che-tan-chö-ye 阿恃單闍耶 (les yakṣas Sārthavāha et Dhaneśvara y demeurent tous deux). — Y. nan cheng 難勝 «difficile à surpasser» (les yakṣas S. et Dh. y demeurent tous deux). — A. nan cheng | | (demeure de S. et de Dh.). — T. *ma rgyal rgyal* «conquérir l'inconquis».

(2) O. kūṭastho. — S. keou-to-tang-so-tou-lo 苟多蕩娑多羅. — Y. fong ya 峯牙 «cime-dent». — A. = Y. — T. *mche ba gcigs* «montre-dents».

(3) S. p'o-sieou-po-t'o-lo 婆修跋陀羅. — Y. che-hien 世賢 «monde-heureux». — A. = Y. — T. *nor bzaṅ* «trésor-heureux».

(4) O., D. vasātiṣu. — S. p'o-so-ti 婆莎底. — Y. po-so-ti 跋 | |. — A. = Y. — T. *gnas ćan* «ayant lieu».

28. (1) S. che-p'o 矢婆. — Y. che-p'o 尸 |. — A. = Y. — T. *źi-ba* «apaisé».

(2) O., H. śivapurādhāne. — S. che-p'o-fou-lo-ho-lo | | 富羅訶羅.

29. Indraś[1] cEndrapure[2] yakṣaḥ Puṣpaketuḥ[3] Śilāpure[4]
30. Dāruko[1] Darukapure[2] Kapilo[3] vasati Varṇuṣu[4]
31. Māṇībhadro[1] Brahmavatyāṁ[2] Pūrṇabhadraś[3] ca bhrātarau
32. Pramardanaś[1] ca Gāndhāre[2] Takṣaśilāyām[3] Prabhañjanaḥ[4]

Y. che che po tch'eng 食尸婆城 «nourriture-śiva-ville» (°āhāra). — A. = Y. — T. *źi ba'i groṅ len* «de l'apaisé-ville-prendre» [*len* = āhāra].

(3) S. che-p'o-po-t'o-lo 矢婆跋陀羅. — Y. tsi tsing hien 寂靜賢 «paisible-sage». — A. = Y. — T. *źi ba bzaṅ po* «apaisé beau».

(4) *S. che-cha-na 矢沙那 (= śiṣaṇa). — Y. k'o wei 可畏 «redoutable». — A. = Y. — T. *'jigs byed* «terrifiant».

29. (1) S. yin-t'o-lo 因陀羅. — Y. = S. = A. — T. *dbaṅ po* «maître».

(2) S. yin-t'o-lo-p'o-t'o | | | 婆馱 (= indravadha). — Y. yin-t'o-lo | | |. — A. = Y. — T. *dbaṅ groṅ* «maître-ville».

(3) S. fou-cha-po-tche-teou 弗沙波支斗. — Y. hoa tch'oang 華幢 «fleur-drapeau». — A. = Y. — T. *me-tog rtog* «fleur-éclair».

(4) S. che-lo-pou-lo 尸羅不羅. — *Y. tsi tsing tch'eng 寂靜城 «paisible-ville» (= śivapura). — A. = Y. — T. *rdo groṅ* «pierre-ville».

30. (1) O., D. dārako. — S. t'o-lo-ko 陀羅柯 (= dāraka). — Y. t'o-lou 陀六 (= dāru). — A. na-lou-kia 那嚕迦 (= dāruka). — T. *śiṅ* «bois» (= dāru).

(2) O., D. dāraka°. — S. t'o-lo-pou-lo | | 不羅. — Y. t'o-lou tch'eng | | 城. — A. na-lou-kia tch'eng | | | |. — T. *śiṅ gi groṅ khyer* «ville du bois»

(3) S. ko-p'i-lo 柯毗羅. — H. t'eou hoang che 頭黃色 «tête-jaune-couleur». — A. kie-pi-lo 劫比羅. — T. *ser skya* «roux».

(4) H. vallușu. — O. varṇiṣu. — S. po-na 跋那 (= vana). — Y. po-nou | 怒 (= va[r]ṇu). — A. pa tch'eng 邑城 (corr. che tch'eng 色 |) «couleur-ville» (= varṇa). — T. *kha dog ćan* «ayant couleur».

31. (1) S. mo-ni-po-t'o-lo 摩尼跋陀羅. — Y. pao hien 寶賢 «joyau-sage». — A. = Y. — T. *nor bu bzaṅ* «pierrerie-beau».

(2) S. p'o-lo-mo-ti-ye 婆羅摩底野. — Y. fan-mo-fa-ti 梵摩伐底. — A. = Y. — T. *chaṅs ba ldan pa* «ayant Brahma».

(3) S. fen-ni-po-t'o-lo 分尼 | | | (comme au 1). — Y. man hien 滿賢 «plein sage». — A. = Y. — T. *gaṅ ba bzaṅ* «plein beau».

32. (1) S. po-lo-mo-t'o-na 波羅末陀那. — Y. hiang fou t'o 降伏他 «soumet-autrui» (= para°). — A. neng ts'oei t'o 能摧 | «comprime autrui» (= para°). — T. *'joms pa po* «l'oppresseur».

(2) S. k'ien-t'o-lo 乾陀羅. — Y. kien-t'o-lo 健 | |. — A. = Y. — T. *ba laṅ 'jin* «vache-tient».

33. Kharapostā[1] mahāyakṣo Bhadraśaile[2] nivasikaḥ
34. Trigupto[1] Hanumātīre[2] Rauruke[3] sa Prabhaṁkaraḥ[4]
35. Nandī[1] ca Vardhanaś[2] caiva nagare Nandivardhane[3]
36. Vāyilo[1] Vāyibhūmīye[2] Lampāke[3] Kalahapriyaḥ[4]

[3] S. tcho-tch'a-chi-lo 卓叉尸羅. — Y. te-tch'a-chi-lo 得 | | |. — A. = Y. — T. *rdo 'jog* «taille-pierre».

[4] S. po-lo-p'an-chö-na 波羅槃闍那. — Y. neng ts'oei t'o [voir *supra*, 1, A.] «comprime autrui». — A. neng koai 能壞 «destructeur». — T. *rab tu 'joms pa* «très-oppresseur».

33. [1] H. kharapoṣṭā. — D. kharayomā. — *S. k'o-lo-lou-mo 珂羅留摩 (= kharalomā). — Y. k'ie-lo-pou-sou-tou 揭羅晡窣妬. — A. liu p'i 驢皮 «peau d'âne». — T. *boṅ bsruṅ sil* «âne-garde [pa?]-cymbale (?)».

[2] H. daśaśaile. — S. tch'o-t'o-che-lo 掣陀世羅 (= chardaśaila?). Y. = S. — A. t'ou chan 吐山 «vomi-montagne». — T. *skyugs pa yi ri* «montagne du vomi». Probablement : chardaśaila.

34. [1] S. ti-li-kiue-to 底里崛多. — Y. san hou 三護 «trois-garde». — A. san mi | 密 «trois-secret». — T. *gsum sbas* «trois-secret».

[2] *S. a-neou-ho-ti-lo 阿耨訶底羅 (= anuhatīra). — *Y. a-nou-po ho ngan 阿怒波河岸 «rive du fleuve Anūpa». — *A. a-nou-po ho tche | 努 | | 側 «à côté du fleuve Anūpa». — T. *'gram pa ldan ṅogs* «rive de celle qui a une mâchoire» [hanumatī].

[3] D. raudrake. — S. lou-leou-ko 魯樓个. — Y. lou-lou-kia 盧鹿迦. — A. = Y. — T. *ho nu* (?).

[4] S. po-lo-p'ang-ko-lo 波羅朋哿羅. — Y. fa koang ming 發光明 «émet-éclat». — A. = Y. — T. *'od byed* «éclat-fait».

35. [1] S. nan-t'i 難提. — Y. = S. — A. hi 喜 «joie». — T. *dga' ba čan* «ayant joie».

[2] S. po-t'o-na 跋他那. — Y. po-ta-na | 達 |. — A. tch'ang 長 «augmenter». — T. *'phel byed* «fait accroître».

[3] D. hiṅgumardane. — *S. hing-kiou-po-t'o-na 興谷跋他那 (= hiṅguvardhana). — Y. nan-t'i 難提. — *A. hi-yu ts'oei 呬隅摧 «écrase hi-gu». — T. *dga' ba phel byed* «fait accroître-joie».

36. [1] O. vāpilo. — D. vāsilo. — *S. p'o-pi-lo 婆比羅 (= vāpilo). — *Y. p'o-yi-lou 婆以盧 (= vāyilo). — *A. = Y. — T. *rluṅ ldan pa* «qui a du vent» (= vāyilo).

[2] O. vāpibhūmiye. — H. vāyibhūtiye. — D. vāyubhūmiye. — *S. p'o-kiou (var. ko)-ho-pou-mi 婆谷 (Corée 各) 訶部弭 (= vaguha[vaghu]-

37. Mathurāyāṁ[1] Gardabhako[2] Laṅkāyaṁ[3] Kalaśodaraḥ[4]
38. Sūne[1] Sūryaprabho[2] yakṣo Girimaṇḍaś[3] ca Kośale[4]
39. Vijayo[1] Vaijayantaś[2] ca vasataḥ Pāṇḍyamāthure[3]

bhūmi). — Y. p'o-yi ti 婆以地 (= vāyi + terre [bhūmi]). — A. = Y. — T. *rluṅ gi sa* «terre du vent».

(3) *S. p'o-ko 婆哿 (= baka). — Y. lan-po 濫皮 (= lampa). — A. = Y. — T. *'phuṅ bar gyur* «tomber en ruines» (corr. *'phyaṅ bar gyur* «être pendu, suspendu»).

(4) S. ko-lo-ho-pi-li-ye 哿羅訶比里野. — Y. ngai teou tcheng 愛鬭諍 «aime-querelles». — A. = Y. — T. *'thab dga' ba* «aime-querelles»

37. (1) S. mo-t'eou-lo 摩偷羅. — Y. mo-tou-lo 末度 | — A. mo-t'ou-lo | 土 | . — T. *bćom brlag* «vaincu-tué».

(2) S. kie-t'o [prononciation indiquée]-p'o-ko 竭施婆个. — Y. kie-ta-p'o 揭沓婆. — A. ye-ta-p'o 葉踏 | . — T. *boṅ bu* «âne».

(3) S. lang-ko 朗柯. — Y. leng-kia 楞迦. — A. = Y. — T. *laṅ ka.*

(4) S. ko-lo-chou-t'o-lo 哿羅輸陀羅. — Y. p'ing fou 瓶腹 «cruche-ventre». — A. p'ing fou 缾 | «cruche-ventre». — T. *bum pa'i lto* «ventre de flacon».

38. (1) D. sūrye — S. sieou-na 修那. — Y. sou-na 蘇 | . — A. = Y. — T. *rab ñams* «très défectueux» [su-ūna].

(2) S. sieou-li-ye-po-lo-p'o 修里耶波羅婆. — Y. je koang ming 日光明 «éclat du soleil». — A. = Y. — T. *ñi 'od* «éclat du soleil».

(3) D., H. girimaṇḍaś. — O. hirimaṇḍaś. — S. k'i-li-wen-t'o 其梨刎陀 (= °muṇḍa). — Y. p'ing t'eou chan 平頭山 «uni-tête-montagne» (= muṇḍa). — A. ou t'eou chan 屼 | | «nu-tête-montagne» (= °muṇḍa). — T. *ri mgo* «montagne-tête».

(4) D. sthulake. — *S. t'eou-lo-ho 偷羅訶 (= thūlaha). — Y. kiao-sa-lo 憍薩羅. — A. = Y. — T. *ko sa la.*

39. (1) S. p'i-chö-ye 毗闍耶. — Y. cheng 勝 «victorieux». — A. = Y. — T. *rnam par rgyal* «très victorieux».

(2) O. vijayantaś. — S. pi-cho-yen-to 鞞闍延多. — Y. ta cheng 大勝 «grand victorieux». — A. = Y. — T. *rnam rgyal ldan* «ayant pleine victoire».

(3) O. Paṇḍamāthure. — D., H. pāṇḍu°. — S. p'an-t'eou-mo-t'eou-lo 粋頭摩偷羅 (= pāṇḍu°). — Y. pan-tch'e 般池 (Corée : 陀 t'o) (= pāṇḍi ou paṇḍa). — A. pan-ni 半尼 (= paṇḍi). — T. *dkar po bćom brlag* «pâle [= pāṇḍu]-vaincu-tué».

40. Malaye[1] Pūrṇako[2] yakṣaḥ Keraleṣu[3] ca Kinnaraḥ[4]
41. Pauṇḍreṣu[1] Meghamālī[2] ca Pratiṣṭhāne[3] ca Khaṇḍakaḥ[4]
42. Pitaṅgalyeṣu[1] Saṁkārī[2] Taraṅgavatyāṁ[3] Sukhavahaḥ[4]
43. Nāsikye[1] Sundaro[2] yakṣa Asaṅgo[3] Bharukacchake[4]

40. [1] S. mo-lo-ye chan 摩羅耶山 «montagne». — Y. mo-lo-ye 末 | |. — A. = Y. — T. *ma la ya.*

[2] S. fen-na-ko 分那柯. — Y. pou-liu-na 晡㖨拏. — A. yuan man 圓滿 «tout plein». — T. *gañ ba* «plein».

[3] *S. k'i-lo-ko 雞羅賀 (= keraka). — *Y. k'i-lo | | (= kera). — *A. ki-lo-to 計羅多 (= kerata). — *T. *ti se gaṅs* (= kailāsa).

[4] S. kin-na-lo 緊那羅. — Y. = S. = A. — T. *mi 'am ci* «quel homme?».

41. [1] D. sāṇṭesu. — S. p'an-t'o 槃 (var. 盤) 陀 (= panda). — Y. p'an-tch'a 般荼 (= paṇḍa). — A. p'an-na 伴拏 (= paṇḍa). — T. *pou dra.*

[2] *S. mi-k'o-po-ni 弭珂波膩 (= meghapāṇi). — *Y. hou yun 護雲 «garde-nuage» (= meghapālī). — *A. = Y. — T. *sprin gyi phreṅ can* «ayant guirlande de nuages».

[3] S. po-ti-t'o-na 波底施那. — Y. po-ti-chö-tch'a 鉢底瑟侘. — A. ngan li 安立 «paisible installation». — T. *rab tu gnas* «excellente position».

[4] S. k'an-t'o-ko 看陀賀. — Y. kien-ta-kia 褰達迦. — A. kien-na-kia 謇拏 |. — T. *dum bu ba* «morcelant».

42. [1] S. pi-teng-kia-lo 比等伽羅. — Y. pi-teng-kie-li 必登揭里. — A. pi-teng-ye-li | | 蘖 |. — T. *pi taṅ ga lya.*

[2] S. seng-ko-li 僧賀利. — Y. seng-ko-lo | 歌羅 (= saṁkāra). — A. seng-kia-li | 迦離. — T. *yaṅ dag byed* «complètement fait».

[3] S. to-lang-kia-ti 多朗伽底 (= taraṅgati). — Y. ta po 大波 «grandes vagues». — A. tan-leng-ye-ti 怛楞蘖底 (= taraṅgati). — T. *rlabs daṅ ldan* «qui a des vagues».

[4] S. sou-k'o-p'o-ho 速可婆訶. — Y. neng yin yo 能引樂 «peut amener joie». — A. yin yo | | «amène joie». — T. *bde byed* «bonheur-faire».

43. [1] S. na-sseu-ko 那死柯. — Y. na-sseu-kia | 私迦. — A. na-sseu-k'i | 斯雞. — T. *sna nas byuṅ* «venu du nez».

[2] S. souen-t'o-lo 孫陀羅. — Y. = S. = A. — T. *mjes* «beau».

[3] S. a-seng-kia 阿僧伽. — Y. = S. = A. — T. *ma chags pa* «sans attachement».

[4] S. po-leou-ko-tan (pron. tch'a) 波樓割旦 (comme dans 查)

44. Nandikaś[1] ca Pitānandī[2] Vīraś[3] ca Karahāṭake[4]
45. Lambodaraḥ[1] Kaliṅgeṣu[2] Kośalyāṁ[3] ca Mahābhujaḥ[4]
46. Svastikaḥ[1] Svastikaṭake[2] Vanavāsyāṁ[3] ca Pālakaḥ[4]
47. Taṭiskandhe[1] Bhadrakarṇaḥ[2] Saṭpure[3] ca Dhanāpahaḥ[4]

(yakṣa). — Y. p'o-lou-kie-tch'ö 婆嚧羯車. — A. = Y. — T. *gso ba'i mtha'* «bord de l'entreteneur» [*gso* = bhar°].

44. [1] O., H. nandike ca. — S. nan-t'i-ko 難提賀. — Y. nan-t'i | | (royaume) [= nandike]. — A. nan-ni | 儞 (yakṣa). — T. *dga' byed* «fait joie» (= yakṣa).

[2] S. pi-to-nan-t'i 比多難提. — Y. pi-to-nan-t'i 卑 | | |. — A. tse nan-t'i 子 | 儞 «fils Nandi». — T. *pha dga'* «réjouit-père».

[3] S. p'i-lo 毗羅. — Y. pi-lo 鼻 |. — A. «ces deux yakṣas» (= yakṣau). — T. *dpa'* «héros».

[4] S. ko-lo-ho-to-ko 賀羅訶多个. — Y. ko-lo-ko-ki 割 | | 雞. — A. kie-ho-tch'a-kia 羯訶吒迦. — T. *gser gyi lag pa* «main d'or».

45. [1] S. lan-fou-t'o-lo 藍扶施羅. — Y. ta fou 大復 (corr. 腹) «grand ventre». — A. tchong fou 重腹 «ventre pesant». — T. *lto phyaṅ po* «ventre pendant».

[2] S. kia-ling-kia (= *supra*, 22, 3). — Y. kie-ling-kia (= *supra*, 22, 3). — A. = Y. — T. *ka liṅ ga.*

[3] D. kośalāyāṁ. — H. kauśalyāyāṁ. — S. kiu-so-lo 俱莎羅. — Y. kiao sa lo (= *supra*, 38, 4). — A. = Y. — T. *ko sa la.*

[4] S. mo-ho-pou-chö 摩訶部闍. — Y. ta pi 大臂 «grand bras». — A. = Y. — T. *nag* (corr. *lag*) *po che* «grand bras».

46. [1] S. soua-ti-ko 薩底个. — Y. so-si-ti-kia 莎悉底迦. — A. so-si-ti-kia 娑 | | |. — T. *dge ba* «bonheur».

[2] S. soua-ti-ko-tch'a 薩底个吒. — Y. so-ti-kie-tch'a 莎 | 羯 |. — A. so-ti-kie-tch' 娑 | | |. — T. *dge ba'i pho braṅ* «palais du bonheur».

[3] S. p'o-na p'o-sseu 婆那婆死. — Y. lin tchong tchou 林中在 «demeurer dans la forêt». — A. = Y. — *T. *bā-ra-na-se* [= Vārāṇasī].

[4] S. po-lo-ko 波羅个. — Y. po-lo-kia | 洛迦. — A. so (corr. p'o)-lo-kia 娑 (corr. 婆) | |. — T. *skyoṅ pa* «protecteur».

47. [1] S. to-tche-so-kan-t'o 多躓涉干陀. — Y. sai-kien-t'o 塞建 | (= skandha). — A. tan-tche kien 怛胝肩 (= taṭi + épaule [skandha]). — T. *'gram ldan phuṅ po* «ayant rive-épaule».

[2] S. po-t'o-lo-kan-t'o 跋陀羅干陀 (= °kanda). — Y. hien eul 賢耳 «sage-oreille». — A. = Y. — T. *rna ba bzaṅ* «oreille-belle».

[3] S. so-t'o-fou-lo 涉陀富羅. — *Y. chang man 常滿 «perpétuel-

48. Vairāmake[1] Balo[2] yakṣa Avantyāṁ[3] Priyadarśanaḥ[4]
49. Gomardane[1] Śikhaṇḍī[2] ca Vaidiśe[3] cĀñjalipriyaḥ[4]
50. Chattrākāre[1] Veṣṭitakas[2] Tripuryāṁ[3] Makaraṁdamaḥ[4]

plein» (= satpūra). — A. lou-man 陸 | «six-plein». — T. *groṅ khyer drug* «six villes».

(4) *S. t'o-na-ho-lo 施那訶羅 (= dhanāhara). — *Y. cheou-ts'ai 受財 «recevoir-trésors». — A. cheng-ts'ai 勝 | «conquérir-trésors». — T. *nor gźan po* «trésor-autre» [dhanāparaḥ?].

48. (1) S. pi-lo-mo-ko 鞞羅摩个. — Y. pi-lo-mo-kia | | 莫迦. — A. p'i-lo-mo-kia 毗 | | |. — T. *mtha' ma* «bout».

(2) S. p'o-lo 婆羅. — Y. yeou li 有力 «ayant force». — A. k'i li 氣 | «vigueur». — T. *stobs ćan* «ayant force».

(3) S. a-p'an-ti 阿槃底. — Y. = S. — A. — T. *sruṅ ba ćan* «ayant protection».

(4) S. pi-li-ye-t'o-li-chö-na 比里耶陀里舍那. — Y. hi kien 喜見 «joie-vue». — A. = Y. — T. *mthoṅ dga' ba* «voir-agréable».

49. (1) D. gonardane. — *S. kiu-kie-t'o-na 瞿竭陀那 (= gogardana). — *Y. you-hi 牛喜 «bœuf-joie» (go-nandana). — A. you-ts'oei | 摧 «bœuf-comprimer» (= go-mardana). — T. *ba laṅ 'joms* «bœuf-écraser».

(2) S. che-k'an-ti 矢看地. — Y. che-kien-tche 尸褰治. — A. che-kien-t'o | 騫馱. — T. *gcug phud ćan* «ayant une crête».

(3) S. pi-tch'e-chö 鞞雉舍 (vidiśa). — Y. fang wei 方維 «points cardinaux». — A. fei-ni-che (*supra*, 20, 4). — T. *phyogs mchams* «points cardinaux».

(4) *S. an-chö-na-pi-li-ye 安闍那比里耶 (añjanapriya). — Y. ngai ho tchang 受合掌 «aime-joindre-paume». — A. = Y. — T. *thal mo dga'* «paumes-joyeux».

50. (1) D. chattrāgāre. — S. tch'o-to-lo-kia-lo 掣多羅伽羅. — Y. kai hing 蓋形 «parasol-forme». — A. = Y. — T. *gdugs 'dra* «parasol-semblable».

(2) S. pa-che-ti-to-ko 罷矢體多个. — Y. pi-chö-tche-tö-kia 陛瑟揿得迦. — A. = Y. — T. *bkris pa po* «l'enveloppé».

(3) S. ti-li-pou-lo 底里不羅. — Y. san ts'eng 三層 «trois étages». — A. = Y. — *T. *groṅ khyer drug* «ville-six».

(4) S. mo-ko-lan-t'o-mo 摩柯籃陀摩. — Y. mo-kie-lan-t'an-mo 莫羯噸談麼. — A. t'iao-mo-kie 調摩竭 «dompte-makara». — T. *ću srin 'dul* «monstre aquatique-dompter».

51. Ekakakṣe(1) Viśālākṣo(2) Aṇḍabhaś(3) ca Udumbare(4)
52. Anābhogaś(1) ca Kauśāmbyāṁ(2) Śāntimatyāṁ(3) Virocanaḥ(4)
53. Ahicchattre(1) ca Ratikaḥ(2) Kāmpilye(3) Kapilas(4) tathā
54. Vakulaś(1) cOjjihanayāṁ(2) Maṇḍavyāṁ(3) Pūrṇakas(4) tathā

51. (1) O., H., D. erakakṣe. — S. yi-ko-kio-tch'a 倚哿覺叉. — Y. yi yi 一腋 «unique aisselle». — A. = Y. — T. *chaṅ chiṅ gćig* «fourré unique».
(2) S. p'i-chö-lo 毗奢浴 (= viśāla). — Y. koang mou 廣目 «large-œil». — A. = Y. — T. *mig yaṅs pa* «œil vaste».
(3) O., H. guḍakaś. — *S. a-lan-p'o 阿籃婆 (= alamba). — Y. che an-tch'a 食安茶 «manger aṇḍa» (= aṇḍabhakṣa?). — A. an-na-p'o 安拏婆 (= aṇḍabha). — T. *sgo ṅa 'i 'od* «éclat d'œuf» (= aṇḍābha).
(4) D. candanāpure. — *S. tchö-leou-t'an-p'o-lo 遮漏賱婆羅 (= carudambara). — Y. ou-t'an-p'o-lo 烏曇跋羅. — A. yeou-t'an-po-lo 優 | 跋 |. — T. *u dum ba ra.*

52. (1) *S. mo-ho-p'o-kia 摩訶頗伽 (= mahābhāga). — *Y. wou siang fen 無相分 «sans réciproque division» (= anābhāga?). — A. wou k'ong yong | 功用 «sans emploi artificiel». — T. *lhuṅ gyis grub* «spontanément réalisé».
(2) O., H. vaiśālyāṁ. — D. kauśalyāṁ. — S. kieou-so-li 鳩娑利 (= kosalī). — Y. kiao-chan-p'i 憍閃毗 (= kauśāmbī). — A. kiao-chen-mi | | 彌 (= kauśāmbī). — T. *ko'u śam bi.*
(3) *S. che-ko-mo-ti 釋柯摩底 (= śikamatī). — Y. tsi tsing yi 寂靜意 «paisible pensée». — A. = Y. — T. *źi ldan* «ayant le calme».
(4) S. p'i-leou-tchö-lo 毗樓遮羅 (= virocala). — Y. pi-lou-tchö-na 鞞盧折那. — A. wei-lou-tchö-na 微 | 者 |. — T. *rnam par snaṅ byed* «particulièrement brillant».

53. (1) S. a-hi-tch'o-to-lo 阿喜掣多羅. — Y. che kai 虵蓋 «serpent-parasol». — A. = Y. (蛇). — T. *sbrul gyi gdugs* «parasol de serpent».
(2) O., D. caritakaḥ. — H. ca citrakaḥ. — S. tchö-lo-ti-ko 遮羅底哿 (= caratika). — Y. tso yo 作樂 «fait joie» (= ratika?). — A. = S. (| | | 迦). — T. *dga' ba po* «heureux».
(3) S. kan-pi-li 甘比利. — Y. kien-pi-lo-kia 劍必洛迦 (kampillaka). — A. kien-pi-li | 畢離. — T. *gyo ba 'jin* «agitation-tenir» (kamp + la).
(4) S. ko-pi-lo 柯比羅. — Y. hoang che 黃色 «jaune-couleur». — A. tch'e hoang che 赤 | | «rouge-jaune-couleur». — T. *ser skya* «roux».

54. (1) S. p'o-kieou-lo 婆鳩羅. — Y. po-kiu-lo 薄俱 |. — A. = Y. — T. *bak ku la.*
(2) O. cajihāyanyāṁ. — *S. p'in (Cor. lei)-che-ho-na 蘋 (Cor. 類) 恃

55. Naigameśaś [1] ca Pañcālyāṁ [2] Prasabho [3] Gajasahvaye [4]
56. Varuṇāyāṁ [1] Dṛḍhadhanur [2] Yaudheye [3] ca Puraṁjayaḥ [4]
57. Kurukṣetre [1] ca yakṣendrau [2] Tarārkakutarārkakau [3]

訶那. — Y. ou-che-ho-na 嗢逝 | |. — A. — Y. — T. *gyen du 'gro* «aller en s'élevant».

(3) O. maṇḍalyāṁ. — S. man-t'o-p'o 曼陀婆 (mandava, yakṣa avec Bakula et Pūrṇaka à P'in-che-ho-na). — Y. man-tch'a-pi | 宅婢. — A. man-na-pi | 拏比. — T. *sñiṅ po thob phyed* «substance [= maṇḍa]-obtenir-demi».

(4) S. fen-na-ko (comme *supra*, 40, 2). — Y. pou-liu-na (comme *supra*, 40, 2). — A. pou-la-na | 喇 |. — T. *gaṅ bo* «plein».

55. (1) H. naigameyaś. — S. ni-kia-mi-so 苨伽弭娑. — Y. ni-kia-mi-cha 泥迦迷沙. — A. ning-kia-mi-cha 甯 | 謎 |. — T. *groṅ rdal chol ba* «faubourg-cherche» [= naigameṣa].

(2) S. pan-tchö-li 般遮利. — Y. pan-tchö-lo | | 羅. — A. pan-tcho-li 半 | 離. — T. *lṅa mṅas* (? *mṅal*) «cinq-pouvoir» (matrice ?).

(3) S. po-lo-so 波羅娑. — Y. po-la-sa-p'ou 鉢喇薩菩. — A. nan ts'oei 難摧 «difficile-écraser». — T. *'du ba mchog* «presser-excellent».

(4) O., D. rājasāhvaye. — H. gatasākaye. — S. kia-chö 伽闍 (= gaja). — Y. kie chö 揭社 (= gaja). — A. ye-tou-so 櫱度娑 (= gatosa). — T. *glaṅ chen brjod* «éléphant-appellation».

56. (1) *S. po-na 波那. — Y. p'o-leou-na 婆嘍拏. — A. choei t'ien 水天 «dieu de l'eau». — T. *chu lha'i yul* «pays du dieu de l'eau».

(2) S. t'o-li-t'o-ho-t'o-neou 陀里陀訶陀㲹. — Y. kien tche 堅只 «solide...». — *A. kien kie | 頰 «solide joue» (= dṛḍhahanu). — T. *gžu bstan* «arc ferme».

(3) O. yodhiye. — D. yo py eva ca. — S. yao-t'o 搖陀. — Y. = S. — A. teou tchen 鬬戰 «combat». — T. *gyul 'gyed ldan* «combattant».

(4) S. pou-lan-chö-na (corr. ye) 不藍闍那 (corr. 耶). — Y. pou-lan-che-ye 晡闌逝也. — A. pou-lan-che-ye | | | 野. — T. *groṅ khyer rgyal* «ville-vainqueur».

57. (1) S. keou-lou-ki-to-lo 苟鹿綺多羅. — Y. kou-lou-tch'a-tan-lo 骨 | 差怛 |. — A. kiu-lou-t'ou 俱盧土 (= kuru-terre). — T. *sgra ṅan źiṅ* «mauvais-son [ku-ru]-champ».

(2) Les trois traductions chinoises portent : «les deux rois des yakṣas». Mais le tibétain a lu «yakṣendro» et traduit *gnod sbyin dbaṅ*, en isolant de la suite.

(3) O. tarakkakutarakkakau. — D. tarkikakutararkikau. — S. keou-p'o-lo-ko 拘婆羅个 (= kuvaraka). — Y. tan-lo-kia 怛洛迦 (= taraka) et

58. yakṣī khyāta[1] ca tatraiva aholukhalamekhalā[2]
59. Vyatipatinaḥ[1] siddharthā[2] Ayātīvanavāsinaḥ[3]
60. Siddhayātras[1] tathā Srughne[2] Sthūnāyāṁ[3] Sthūna[1] eva ca
61. yakṣau siṁhabalau yau tu Siṁhavyāghrabalābalau[1]

kiu-tan-lo-kia 俱 | | | (= kutaraka). — A. = Y. — T. *gñi dañ rgyal ñan rgyal gñi na* «soleil (= arka) et victoire-difficile (ku-tara?) à victoire-soleil (= tara [?]-arka»; il a donc lu : tarārkke kutarārkkakau.

58. (1) H. jātā. Le chinois et le tibétain ont «réputée».

(2) S. «deux yakṣī (ya-tch'a niu) mo-hou-leou-ko-mi-ko-lo 摩呼樓可弭可羅. — Y. «deux yakṣī ta (grand) ou-lou-k'ia-lo 大烏盧佉羅 et aussi mi-k'o-lo 迷渴羅». — A. = Y. — T. «comme yakṣī, célèbre là-même. *gtum* (corr. *gtun*) *čhen gser gyi 'od dpag čan* (corr. *'og pags čan*) «pilon-ceinture ayant».

59. (1) S. pa-ti-ho-ni-nai 罷底訶尼奈 (= vyatihaninaḥ). — Y. p'i-ti-po-ti 婢底波底 (= vyatipāti). — A. wei-ti-po-ti 微帝播底. — T. *gnod par byed* «faire souffrir».

(2) S. si-ta 悉達. — Y. tch'eng tsiou tchong che 成就衆事 «accomplir toutes les affaires». — A. yi tch'eng tsiou 義 | | «objet accompli». — T. *don grub* «sens réalisé».

(3) S. «dans le royaume de A-ye-ti-po-ye (corr. na) 阿耶底波耶 (corr. 那). — Y. à A-ye-ti | 曳 |. — A. dans la forêt A-ye-ti | | |. — T. *'byuñ bar byed nags* «la forêt de Faire-sortir».

60. (1) O. siddhapātras. — S. si-t'o-ye-to-lo 悉陀拽多羅. — Y. si-t'o-ye-tan-lo | | 耶怛 |. — A. wang tch'eng tsiou 往成就 «aller-accompli». — T. *'gro ba drug* (corr. *grub*) *pa* «marche réalisée».

(2) S. so-lou-k'o-na 莎鹿珂那. — Y. sou-lou-kin-na (comme au 23, 2). A. = Y. — T. *'gro 'joms* «aller-tuer».

(3) O. sphalayāṁ. — S. so-t'eou-na 莎偷那 (cf. 1, 3). — Y. sou-t'ou-na 窣吐那 (cf. 1, 3). — A. sou-t'ou-lo | | 羅 (= sthūla). — T. *ka ba* «pilier».

(4) O. sphala. — S. so-t'eou-na (comme au 3). — Y. sou-t'ou-na (comme au 3). — A. sou-t'ou-lo (comme au 3) — T. *ka ba* «pilier».

61. (1) S. «les deux yakṣa Seng-kia-po-lo 僧伽波羅 (note : En langue des Léang, che tse li, hou li 師子力虎力 «force de lion = [siṁhabala] force de tigre = [vyāghrabala]») demeurent à Koṭivarṣa (*infra*, 62, 1). — Y. che tse li piou li | | | 彪 |, Koṭivarṣa, etc. (*infra*, 62, 1). — A. hou li, che tse li | | | | | tous deux ayant force de grands lions, Koṭivarṣa, etc. (*infra*, 62, 1). — T. «à *señ ge'i stobs* «force de lion» (= siṁha-

62. Koṭivarṣe[1] Mahasenas[2] tathĀparapuraṁjayaḥ[3]
63. Puṣpadantaś[1] ca Campāyāṁ[2] Māgadhaś[3] ca Girivraje[4]
64. Goyoge[1] Parvato[2] yakṣaḥ Suṣenaś[3] caiva Nāgare[4]
65. Vīrabāhuś[1] ca Sākete[2] Kākandyāṁ[3] ca Sukhāvahaḥ[4]

bala, nom de lieu) les deux yakṣa *seṅ ge stag stobs med byed* «lion-tigre-sans force-faire».

62. (1) S. keou-ti-po-li-cha (kouo) 拘底波里沙 (royaume). — Y. kiu-tche-p'o-li-cha 俱知勃 | | (yakṣa). — A. kiu-tche nien | 胝年 «koṭi-année (yakṣa). — T. *bye ba 'dab* «myriade-feuille» (localité).

(2) S. mo-ho-sien-na 摩訶先那. — Y. mo-ho-si-na 莫 | 西 |. — A. ta tsiang 大將 «grand commandant». — T. *sde po che* «grand chef d'armée».

(3) *S. a-mo-lo-pou-lan-chö-ye 阿摩羅不藍闍耶 (= amarapuraṁjaya) (royaume). — Y. pou-lan-che-ye 晡闌逝也 (royaume). — A. t'o cheng koan 佗勝宮 «autre-vaincre-palais». — T. *gźan gyi groṅ las rgyal* «vainqueur de la ville d'autrui» (yakṣa).

63. (1) S. fou-po-t'an-to 弗波檀多. — Y. hoa tch'e 華齒 «fleur-dent». — A. = Y. — T. *me tog so* «fleur-dent».

(2) S. tchan-po (= 12, 3). — Y. tchan-po (= 12, 3). — A. = Y. — T. *cam-pa*.

(3) S. mo-kia-to 摩伽多. — Y. mo-k'ie-t'o | 揭陀. — A. mo-kie-t'o | 竭 |. — T. *mñam dga' ba* «égal-joyeux» (corr. *ñams*... «charmant» ?).

(4) *S. ou chan 五山 «cinq montagnes». — Y. chan hing 山行 «montagne-marche». — A. = Y. — T. *ri mñas* «montagne».

64. (1) S. kiu-yu-k'iu 瞿瀹瞿 (yakṣa). — Y. kiu-yu-kia | 瑜伽 (localité). — A. = Y. — T. *ba laṅ sbyor* «bœuf-atteler» (localité).

(2) *S. kiu-p'o-tou 具婆都 (= guvato). — Y. po-po-to 鉢跋多. — A. = Y. — T. *ri* «montagne».

(3) *S. sieou-t'ou (corr. chai)-na 修徒 (corr. 篩) 那. — Y. sou-che-nou 蘇師奴. — A. sou-chai-na | 曬那. — T. *sde bzaṅ* «armée belle».

(4) S. na-kia-lo 那伽羅. Note : En langue des Léang, na-kie 那竭. — Y. na-kie-lo | 揭 |. — A. na-ye-lo | 蘖 |. — T. *groṅ khyer* «ville».

65. (1) S. p'i-lo-p'o-ho 毗羅婆訶. — Y. p'i-lo-p'o-hou | | | 虎. — A. yong pi 勇臂 «brave-bras». — T. *lags pa dpa'* «bras-brave».

(2) S., Y., A., T., comme *supra*, 10, 3 q. v.

(3) O. kākatyāṁ. — S. ko-ti 賀底. — Y. ko-kie-ti | 羯 |. — A. ko-k'ien-ti 哥乾 |. — T. *kha* (corr. *khva*) *la byin* «à corbeau-donner».

(4) S. sieou-k'o-p'o-ho 修可婆訶. — Y. neng yin yo 能引樂 «pouvoir produire joie». — A. = Y. — T. *bde byed* «bonheur-faire».

66. Kauśāmbyāṁ[1] cāpy Anayāso[2] Bhadrikāyāṁ[3] ca Bhadrikaḥ[4]
67. yakṣaḥ Pāṭaliputre[1] ca nāmnā Bhūtamukhas[2] tathā
68. Aśokaś[1] caiva Kacisu[2] Ambaṣṭhesu[3] Kaṭaṅkaṭaḥ[4]
69. Ekakakṣe[1] ca Siddhārtho[2] Mandakaś[3] cĀjitaṁjaye[4]

66. [1] S. kao-chan-p'i 高芟毗. — Y. kiao-chen-p'i (= 52, 2). — A. kiao-chen-mi (= 52, 2). — T. *kau çam ba* (var. *bhi*).

[2] S. a-na-ye-so 阿那耶渉. — Y. wou lao kiuen 無勞倦 «sans fatigue». — A. = Y. — T. *chags med* «sans passion».

[3] S. po-t'o-li-ko 跋陀利柯. — Y. hien chen 賢善 «sage bien». — A. = Y. — T. *bzaṅ po ćan* «ayant bonheur».

[4] Identique à 3.

67. [1] S. po-to-li-fou-to-lo (comme au 1, 2 + 多羅). — Y. po-tch'a-li (comme 1, 2 sauf li 離). — A. = Y. — T. *skya snar ćan gyi bu* «fils de quelqu'un qui a [une fleur] *skya snar* [= pāṭali].

[2] S. pou-to-mou-k'o 部多木珂. — Y. p'ou-to mien (= visage) 步多面. — A. = Y. — T. *'byuṅ po'i gdon* «visage d'être».

68. [1] S. a-chou-k'o 阿輸珂. — Y. wou you 無憂 «sans chagrin». — A. = Y. — T. *mya ṅan med* «sans tourment».

[2] O., H. kāñcīṣu. — D. sakete. — *S. yi-ko-tchö 倚哿者 (= ekaca). — Y. kia-chi 迦尸 (= kāśi). — A. kia-tche | 遮 (= kāca). — T. *'čhin ba* «verre» [= kāca].

(3) S. an-p'o-tch'a 菴婆叉. — Y. an-p'o-chö-tch'a | | 瑟咤. — A. = Y. — T. *ma la gnas* «en mère [= ambā] demeurer [= stha]».

[4] S. ko-tan-ko-to 柯檐柯多. — Y. kie-ting (tcheng)-kie-tch'a 羯丁羯吒. — A. kie-tcheng-kie-tch'a | 徵 | |. — T. *śa thaṅ* «qui fait tous ses efforts».

69. [1] O., H. bharukacche. — D. erakakṣe. — *S. a-lo-ko 阿羅柯 (= alaka). — Y. yi-kia-kie-tch'e 醫迦羯車 (= ekakaccha). — A. t'ien yi 天腋 «dieu-aisselle» (= devakakṣa). — T. *chaṅ chiṅ gćig* «fourré unique» (= ekakakṣa).

(2) S. si-ta 悉大. — Y. tch'eng tsiou yi (comme 59, 2 A.) «objet accompli». — A. = Y. — T. *don grub* «sens réalisé».

[3] D. mardanaś. — *S. mi-li-t'eou-ko 弭里頭个 (= mṛduka). — *Y. hoan hi (comme 17, 3) «joyeux» (= nandana ou nardana). — A. man-na-kia 曼那迦 (= mandaka). — T. *dman po pa* «faible».

[4] *S. che-tan-cho-ye (comme 27, 1) [= jitaṁjaya]. — Y. nan cheng (comme 27, 1) «difficile à surpasser». — A. = Y. — T. *ma rgyal rgyal* «conquérir l'inconquis».

70. Agrodake[1] Muñjakeśaḥ[2] Saindhave[3] Maṇikānanaḥ[4]
71. Vikaṭaṁkaṭaś[1] ca ye yakṣā vasante Kapilavastuni[2]
72. Gāndhārako[1] Vaikṛtiko[2] Dvārakānilayo[3] Dhruvaḥ[4]
73. yakṣo Madhyamakīyaś ca[1] Saubhadre yo[2] Mahāyaśāḥ[3]

70. (1) O. agodake. — S. a-kia-leou-t'o-ko 惡伽 | | | (comme 18, 1). — Y. cheng choei (comme 18, 1) «supérieure eau». — A. = Y. — T. *chu mchog* «eau excellente».

(2) S. wen-chö-tche-chö 刎闍枳舍. — Y. mang fa 芒髮 «barbe d'épi-cheveu». — *A. kiai fa 解 | «délié-cheveu» (= muktakeśa). — T. *mun ja'i skra* «cheveu de muñja».

(3) S. sien-p'o-p'o 先頗婆 (p'o = dha; cf. Julien, *Méthode*, 1487). — Y. sien-t'o-p'o | 陀 |. — A. = Y. — T. *sen da pa.*

(4) S. mo-ni-ko-mo-na 摩尼柯摩那 (°kamana). — Y. pao-lin 寶林 «pierrerie-forêt». — A. = Y. — T. *nor bu'i nags* «forêt de pierreries».

71. (1) S. p'i-ko-to-ko-to 毗葛多葛多 (le yakṣa). — Y. tch'ang kin hou 常謹護 «toujours surveiller». — A. = Y. — T. *mi bzaṅ 'gro ldan dag* «pas beau et marcheur, tous les deux».

(2) S. ko-pi-lo 柯比羅 (le yakṣa Kapila avec le yakṣa p'i-ko-to-ko-to demeurent tous deux au royaume de po-so-teou 跋莎斗 = vastu). — Y. kie-pi-lo (comme 7, 2) [le royaume où habite le yakṣa tch'ang kin hou (1)]. — A. = Y. et ajoute : kie-tch'a-tcheng-kie-tch'a 羯吒 (le reste comme 68. 4) demeure à kia-p'i-lo-wei 迦毗羅衛 (= kapilavastu). — T. *mi bzaṅ* et *'gro ldan* (1) tous deux habitent à *ser skya yi gnas* «le séjour du roux» [= kapilavastu].

72. (1) S. k'ien-t'o-lo-ko 乾陀羅个 (yakṣa). — Y. kien-t'o-lo 建 | | (= gāndhāra, royaume). — A. k'ien-t'o-lo [comme S.] (gāndhāra, royaume). — T. *ba laṅ 'jin* «bœuf-tenir» (= gāṁ-dhara, yakṣa).

(2) O., H., D. Naikṛtiko. — *S. p'i-ki-li-ti-ko 毗己里底个. — Y. to hing siang 多形相 «beaucoup de formes». — A. k'ien lin 慳悋 «avaricieux». — T. *gzan brñas* «autrui-mépriser».

(3) S. t'o-lo-ko (comme 13, 2) [yakṣa]. — Y. t'ou-ho-lo 杜和 | (= dvara, résidence du yakṣa 4). — A. = S. — T. *sgo ba gnas ćan* «porte-séjour-ayant». — S. fait de nilaya le nom d'un yakṣa : ni-lo-ye 尼羅夜. A. joint le mot nilaya au mot suivant : nilaya-épaule (4).

(4) S. fou-leou-p'o 父樓婆 (= bhruva). — Y. t'ou-lou-p'o 突路 |. — A. ni-lo-ye (*supra*, 3) kien «épaule». — T. *rtag pa* «stable».

73. (1) D. madhyamako yaś ca. — S. mo-tch'a-mo 摩茶摩 (yakṣa) et ki-ye-sao 己耶搔 (yakṣa) [= madhyama-kiyasau]. — Y. tch'ou tchong 處中

IMPRIMERIE NATIONALE.

74. Vairaṭakaḥ[1] Sārapure[2] Jambhako[3] Marubhūmiṣu[4]
75. yakso Vṛndakaṭe[1] khyatas tathā Vikaṭa[2] ity api[3]
76. Vaimaniko[1] Devaśarma[2] Daradeṣu[3] ca Mandaraḥ[4]

«lieu-milieu». — A. = Y. — T. *dañ dbu ma pa yi gnod sbyin dag* «[dhruva, 72, 4] et le yakṣa du milieu [= madhyamaka] tous les deux [= yakṣau]».

[2] O. saubhadreyo. — S. po-t'o-lo-tche 跋陀羅治 (= bhadraci, yakṣa). — Y. hien chen 賢善 «sage-bien» [saubhadra, lieu]. — A. = Y. — T. *bzañ mjes* «beau-bien» (lieu).

[3] O. mahayanaḥ. — S. mo-ho-ye-chö 摩訶耶舍 (yakṣa). — Y. ta ming tch'eng 大名稱 «grande gloire» (yakṣa). — A. ming tch'eng | | «gloire», apposition à hien-chen (*supra*, 2). — T. *grags pa čhen po* «gloire-grande» (yakṣa demeurant à *bzañ mjes* (*supra*, 2).

74. [1] D. vaiduryako. — S. pi-t'eou-lo-pou-lo 鞞頭羅不羅 (= Vaidurapura, résidence commune de 73, 1, 2, 3 *supra*). — E. pi-tou-li-ye 陛度利也 (= vaidurya, résidence de 73, 3) et pi-la-tch'a 鞞剌吒 (= viraṭa, yakṣa). — A. fei-liou-li 吠瑠璃 (= vaidurya, yakṣa résidant à 74, 2). — T. *dgras dogs pa* «par l'ennemi-craint» [= vaira + ?].

[2] O., H. sarāpure. — D. dvārakāpure. — S. *supra*, 1 °pura. — Y. so-lo tch'eng 娑羅城 (= sara-ville, résidence de pi-la-tch'a *supra*, 1). — A. kien che tch'eng 堅實 | «robuste-ville». — T. *groñ khyer sñiñ bo* «ville-essence».

[3] S. yen (chen)-p'o-ko 剡婆个. — *Y. tchan-po-kia 瞻薄迦 (= campaka). — A. jan-po-kia 染 | |. — T. *rmoñs byed pa* «obscurité-faire».

[4] S. mo-leou-pou-mi 摩樓部弭. — Y. mo-lou-ti 末嚕地 («terre»). — A. cha tsi ti 沙磧 | «plaine de sable-terre». — T. *mya ñan sa* «désert-terre».

75. [1] S. p'in-t'o-ko-to 頻馱柯多. — Y. p'in-lin-t'o-kie-tch'a | 鄰陀羯吒 (yakṣa). — A. cho to 舍多 «demeure beaucoup» (yakṣa). — T. *khyus 'gro* «en troupe aller» (localité).

[2] S. p'i-ko-to 毗哿多. — Y. p'i-kie-tch'a | 羯吒. — A. = Y. — T. *ma ruñs pa* «intraitable».

[3] A. a lu ici un nom de lieu (: 1 et 2 résident à) ou-na-tchö-kia 物那擿迦 (= unaṭaka).

76. [1] S. pi-mo-ni-ko 鞞摩尼个 (royaume, résidence de 2). — Y. pi-

77. Prabhaṁkaraś[1] ca Kāśmīre[2] Caṇḍakaś[3] ca Jaṭāpure[4]
78. Pāñcika[1] iti nāmnā tu[2] vasate Kāśmīrasaṁdhiṣu[3]
79. pañca putraśata yasya mahāsainyā mahābalaḥ
80. jyeṣṭhaputraḥ Pāñcikasya vasate Cīnabhūmiṣu[1]
81. Skandhākṣa[1] iti nāmena sabhrātā[2] Kauśike[3] vaset

mo-ni-kia | | | 迦 (yakṣa). — A. p'i-mo-ni-kia 毗 | | | . — T. *ṅa rgyal bral* «dénué d'orgueil».

(2) S. t'i-p'o-chan-mo 提婆芟摩. — Y. t'i-p'o-chö-mo | | 設麼. — A. = Y. — T. *lha rce* (corr. *brce*) *ba* «dieu-affection».

(3) S. yeou-t'o-lo-t'o 優陀羅陀 (u-darada). — Y. ta-la-t'o 達刺 | . — A. nai-lo-na 捺羅那. — T. *'jigs byin* «terreur-donner».

(4) S. man-t'o-lo 曼陀羅. — Y. = S. = A. — T. *yid 'jigs pa* «esprit-effrayer».

77. (1) S. po-lo-p'ang-ko-lo (= 34, 4). — Y. tso koang 作光 «faire-éclat». — A. = Y. — T. *'od byed* «éclat-faire».

(2) S. kie-pin 劫賓. — Y. kie-chö-mi-lo 羯濕彌羅. — A. = Y. — T. *kha če'i yul*.

(3) O. campakaś. — S. tchan-po-ko 瞻波柯. — Y. tchan-po-kia 占博迦. — A. = Y. — T. *gtum po* «furieux».

(4) S. chö-to-sieou-lo 闍多修羅. — *Y. kie-tch'a tch'eng 羯吒城. — A. = Y. — T. *ral pa čan groṅ* «ayant des trésors-ville».

78. (1) S. pan-tche-ko 般之个. — Y. pan-tche-kia 半支迦. — A. = Y. — T. *lṅas rcen* «à cinq-jeu».

(2) D. nāmena.

(3) O. sindhusaṁdhiṣu. — S. kie-pin (= 77, 2). — Y. kie-chö-mi-lo (= 77, 2) tsi 際 «jointure». — A. = Y. — T. *kha če'i yul gyi sa mčhams* «confins du Kachmir».

79. Traduit littéralement dans S., Y., A., T.

80. (1) S. tche-na-ti 止那地 «terre. Note : Tche-na, c'est la terre des Tchong Hia 中夏 (= la Chine). — Y. ta t'ang ti 大唐 | «terre des Ta-T'ang (= la Chine) [l'édition de Corée porte kie-ling-kia comme au 82, 2]. — A. tche-na 支那. — T. *rgya yul gyi sa* «terre de Chine».

81. O. skandhākṣa iti nāmnā tu mahāvīryo mahābalaḥ
vijñāto 'sau vasutrātaḥ sabhrātā kauśike vaset.

(1) S. so-kan-t'ou 娑干杜. Note : En langue des Léang, on pie t'eou sing kao che 無別頭 «sans-séparation tête»; le reste de la note 姓高式 «nom de famille, haute-proportion» y a été introduit à tort et fait partie

82. Uṣṭrapādaḥ[1] Kulindeṣu[2] Maṇḍalo[3] Maṇḍalāsane[4]
83. Laṅkeśvaraś[1] ca Kāpiśyāṃ[2] Mārıcı[3] Ramakakṣayam[4]
84. Dharmapālaś[1] ca Khaśeṣu[2] Bahlyaṃ[3] caiva Mahābhujaḥ[4]

du texte namena mahaviryo. — Manque à Y. et à A. (voir *infra*, 2). — T. *phrag pa'i mig* «œil d'épaule».

[2] S. sieou-to-lo-ti 修多羅地 «terre de Sutrā[ta]» (demeure de 1). Y. et A., qui omettent le premier pāda, portent : «et tous les autres frères demeurent à (3)». — T. *spun daṅ* «frère-avec».

[3] Omis par S. — Y. kiao-che-kia 憍尸迦. — A. = Y. — T. *mjod ldan* «ayant trésor» [= kośa]».

Vasutrāta de O., Sutra[ta] de S. semblent provenir d'une dittographie de «sabhrata», les groupes *bhr* et *tr* étant très analogues en écriture du type gupta.

82. [1] S. yu-to-po-t'o 鬱多波陀. Note : En langue des Léang, lo t'o tsou 駱駝足 «chameau-pied». — *Y. ya tsou 牙 | «dent-pied» (= daṃṣṭra-pada). — *A. — Y. — *T. *mche ba rkaṅ* «dent-pied».

[2] *S. kieou-tch'en-t'o 鳩陳陀 (= kuḍinda). — Y. kie-ling-kia (comme 45, 2). — A. = Y. — T. *ka liṅ ga*.

[3] S. man-t'o-lo (76, 4). — Y. man-tch'a-lo | 茶 |. — A. = Y. — T. *dkyil 'khor* «cercle».

[4] S. man-t'o-lo-so-na | | | 娑那. — Y. man-tch'a-lo tch'ou | | | 處 «lieu de...». — A. = Y. — T. *dkyil 'khor stan* «cercle-siège».

83. [1] S. lang-tche-so-lo 郎枳涉羅. Note : En langue des Léang, kien tseu tsai 堅自在 «solide-souverain». — Y. leng-kia-tse tsai 楞迦| | «souverain de L.». — A. = Y. — T. *laṅ ka'i bdag* «maître de Laṅka».

[2] S. kia-p'i-che 迦毗尸. — Y. kia-pi-che | 畢試. — A. = Y. — T. *ka bu ça*.

[3] S. mo-li-tche 摩里止. Note : En langue des Léang, kouang ming 光名 «éclat lumineux». — Y. mo-li-tche | 利支. — A. = Y. — T. *'od čan* «ayant éclat».

[4] O. mari cmakakṣayam. — S. lo-mo-k'i-lo 羅摩起羅 (= ramakhila). — Y. o-lo-mo lin 曷囉摩林 «forêt de Rama». — A. lo-mo-kio-ts'o | | 脚蹉. — T. *dga ba'i čhaṅ čhiṅ* «fourré du plaisant».

84. [1] S. ta-mo-po-mo 撻摩波摩. Note : En langue des Léang, cheou fa 守法 «garder-loi». — Y. ta-mo-po-lo 達 | | 羅. — A. = Y. — T. *čhos skyoṅ* «loi-protecteur».

[2] S. kia-chö 迦舍. — Y. chou-le 疎勒 (= Kachgar). — A. = Y. — T. *nam mkha' sruṅ* «espace [= kha] garder».

[3] O. vahyāṃ. — S. p'o-ho-li 婆訶梨. — Y. po-k'o-lo 薄渴羅. — A. po-k'ia-lo | 佉 |. — T. *ṅan pa* «mauvais» (= vahika).

[4] S. mo-ho-pou-cho 摩訶部社. Note : En langue des Léang, ta kien

85. Jinarṣabho[1] rājaputraḥ śrīmān Vaiśravaṇātmajaḥ[2].
86. yakṣakoṭiparivṛtas Tukhāreṣu[1] nivāsikaḥ.
87. Sātagiri[1] Haimavatau[2] vasataḥ Sindhusāgare[3].
88. Triśūlapāṇis[1] Tripure[2] Kaliṅgeṣu[3] Pramardanaḥ[4].
89. Pañcālagaṇḍo[1] Dramiḍe[2] Siṁhaleṣu[3] Dhaneśvaraḥ[4].

大肩 «grande épaule». — Y. ta kien | |. — A. = Y. — T. *lag pa čhen po* «bras grand».

85. (1) D. jinaprabho. — S. chö-na-li-so-p'o 社那里娑婆. Note : En langue des Léang, yeou ki 有吉 «avoir fortune». [En fait, *yeou ki* est la traduction du mot *śrīmān* introduite par erreur dans la glose à la place des caractères qui rendraient en chinois le mot *jinarṣabha*.] — Y. cheng «vainqueur» [= jina] + hie-li-cha-p'o 頡 | 沙 |. — *A. wei kouang 威光 «majesté-éclat» (jinaprabha). — T. *rgyal ba khyu mčhog* «vainqueur-taureau».

(2) S. p'i-cha-men 毗沙門 + wang tseu 王子 «roi-fils». — Y. = S. — A. — T. *rnam thos bu yi bu* «fils du fils distinct-entendre».

86. (1) D. śaṅkhareṣu. — S. k'o-lo 可羅 (= khara). — Y. tou-ho-lo 覩火羅. — A. = Y. — T. *tho gar*.

87. (1) S. so-to-k'i-li 莎多祁梨. — Y. sa-to chan 娑多山 «montagne». — A. = Y. — T. *'khor bčas ri* «cercle-avec-montagne».

(2) S. hi-mo-p'o-to 醯摩婆多. — Y. siue chan 雪山 «neige-montagne». — A. = Y. — T. *gaṅs čan* «neigeux».

(3) S. sin-t'eou-so-kia-lo 辛頭莎伽羅. — Y. sin-tou 信度 (royaume de). — A. sin-tou ho tchö 辛都河側 «fleuve-à côté». — T. *sin du yi rgya mcho* «océan du Sindhu».

88. (1) S. ti-li-cheou-lo-po-ni 底里守羅波柅. — Y. tche san kou 執三股 «tenir trois cuisses». — A. tche san ki | | 戟 «tenir trois lances». — T. *rca* (corr. *rće*) *gsum lag* «pointe-trois-main».

(2) S. ti-li-fou-na 底里夫那 (= tripuna). — Y. san ts'eng (= *supra*, 50, 3). — A. = Y. — T. *groṅ khyer gsum* «ville-trois».

(3) S. ko-ling-kia 謌陵伽. — Y. kie-ling-kia (= *supra*, 22, 3). — A. = Y. — T. *ka liṅ ka*.

(4) S. p'o-lo-mo-t'o-na (= 32, 1). — Y. neng ts'oei (= 32, 1, A.). — A. = Y. — T. *rab 'joms pa* (= 32, 1).

89. (1) *S. pan-tchö-lo-tchan-t'o 般遮羅旃陀 (°caṇḍa). — Y. pan-tchö-

90. Śukamukhaś[1] cAṭavyāṁ[2] Pātāle[3] Kiṁkaro[4] vaset
91. Prabhāsvaraḥ[1] Puṇḍarīke[2] Śarmilaś[3] ca Mahāpure[4]
92. Prabhañjanaś[1] ca Darade[2] Piṅgalo[3] 'mbulime[4] vaset

lo-kien-tch'a 半者|建荼. — A. pan-tchö-lo-yen-na | 遮 | 巘拏. — T. *chigs lṅa ser po* «jointure-cinq-blanc».

[2] S. t'o-lo-mei-t'o 陀羅美陀. — Y. ta-mi-lo 達彌羅. — A. ta-mi-na | | 拏. — T. *'gro ldiṅ* «aller-flotter».

[3] S. che tseu 師子 «lion». — Y. sseu-ho-lo 私訶羅. — A. = S. — T. *seṅ ga la.*

[4] S. t'o-li-chö-lo 陀離奢羅 (= dhareśvara). Note : En langue des Léang, ts'ai ou tseu tsai 財物自在 «maître des choses précieuses». — A. ts'ai tseu tsai | | |. — T. *nor gyi bdag* «maître des trésors».

90. [1] *S. chou-ko-lo-mou-k'o 叔訶羅木珂. Note : En langue des Léang, pe mien 白面 «blanc visage» (= śuklamukha). — Y. ying ou mien 鸚鵡面 «perroquet-visage». — A. ying ou k'eou | | 口 «perroquet-bouche». — T. *ne co'i bźin* «face de perroquet».

[2] S. lin 林 «forêt». — Y. k'ouang ye (*supra*, 15, 1) «jongle». — A. = Y. — T. *'brog* «jongle».

[3] S. po-to-lo 波多羅. Note : En langue des Léang, ti hia 地下 «sous terre». — Y. = S. — A. ti hia | | «sous terre». — T. *'og* «en bas».

[4] S. king-ko-lo 矜訶羅. Note : En langue des Léang, ho so tso 何所作 «que faire?». — *Y. king-kie-so 經羯娑 (= kiṁkasa). — *A. king-kie-so 兢 | |. — T. *'gro 'am ći* «aller où?».

91. [1] S. po-lo-p'o-so-lo 波羅頗莎羅. Note : En langue des Léang, tsouei kouang ming 最光明 «extrême-éclat». — Y. yeou kouang ming 有 | | «ayant éclat». — A. = Y. — T. *'od gsal* «splendide».

[2] S. t'o-li 陀利. Note : En langue des Léang, fen-t'o-li hoa 分 | | 華 «fleur de puṇḍarī[ka]. — Y. fen-t'o-li | | | . — A. pe lien hoa 白蓮 | «fleur de nénufar blanc». — T. *pad ma dkar* «lotus blanc».

[3] O. śarmalaś. — D. śanirmalaś. — S. sa-mei-lo 薩眉羅. — Y. chö-mi-lo 設弭羅. — A. = Y. — T. *brce ba ćan* «affectueux».

[4] D. jaṭapure. — *S. tchö-mo-lo 遮摩羅 (= camara). — Y. ta tch'eng 大城 «grande ville». — A. = Y. — T. *groṅ khyer che* «ville grande».

92. [1] *S. po-lo-peng-ko-lo 波羅蜯賀羅. Note : En langue des Léang, tso kouang ming 作光明 «faire éclat» (= prabhaṁkaraḥ). — Y. neng p'o

93. Babbaḍo[1] Babbaḍādhāne[2] Mātaliś[3] caiva Kamade[4]
94. Putrıvaṭe[1] Suprabuddhaḥ[2] Kāpiśyāṁ[3] Nalakuvaraḥ[4]
95. Pārāśaraḥ[1] Pāratesu[2] Sakasthāne[3] ca Śaṁkaraḥ[4]

t'o 能破他 «pouvoir-détruire-autrui». — A. = Y. — T. *rab 'jigs pa* «très effrayant».

[2] *S. yeou-lo-chö 優羅舍 (= uraśa). — Y. ta-lo-t'o 達羅陀. — A. nai-lo-ni 捺羅泥. — T. *'jigs pa sbyin* «terreur-donner».

[3] S. ping-k'ia-lo 冰伽羅. — Y. = S. = A. — T. *dmar ser* «roux».

[4] S. a-mo-li-mo 阿摩利摩. — Y. an-po-li 菴跋離. — A. an-mo-li | 末 |. — T. *ċhu daṅ ldan* «eau-ayant».

93. [1] O. vaccaḍo. — *S. po-lo-chö 跋螺社 (= bhalvaja). — Y. po-po-tch'a 跋跋荼. — A. mo-mo-na 末末拏. — T. *ba ba ṭa*.

[2] *S. p'o-lou-to 婆蘆墮 (= valudva) + lin 林 «forêt» (= vana). — Y. po-po-tch'a (= 1 *supra*). — A. mo-mo-na (= 1 *supra*) + ts'ang 藏 «réceptacle». — T. *ba ba ṭa bskyed* «production de b.».

[3] S. mo-to-li 摩多利. — Y. mo-tan-li 麼怛里. — A. = Y. — T. *ma daṅ ldan* «ayant mère».

[4] *S. ko-po-t'o 謌波陀 (= kapada). — Y. kia-mo-ti 迦末睇. — A. chö yu 施欲 «donner-désir». — T. *'dod pa sbyin* «désir-donner».

94. [1] O. putrīvate. — D. putrīvadhe. — S. fou-ti-li-po-tche 弗底利波智. — Y. pou-ti-fa-ti 布底伐低. — A. pou-ti-fo-tch'a | | 嚩吒. — T. *bu mo 'jug* «fille-installation» (= putrīpada).

[2] S. chou-po-lo-fo-t'o 藪波羅佛陀 (= śupra°). Note : En langue des Léang, chan kien 善見 «bien voir». — Y. miao kio 妙覺 «bien éveillé». — A. ki kio 極 | «totalement éveillé». — T. *rab saṅs* «très pur».

[3] S. ko-p'i-che 柯毗尸. — Y. kia-pi-che (= 83, 2). — A. = Y. — T. *ka bu ċa*.

[4] S. na-lo-kieou-po-lo 那羅鳩波羅. — Y. nai-lo-kiu-po-lo 捺 | 俱跋 |. — A. na-tch'a-kiu-wa-lo 那吒矩韈 | (= naṭa°). — T. *nal ku bar*.

95. [1] S. po-lo-chö-lo 波羅設羅. — Y. = S. — A. po-lo-chö-lo 鉢 | | |. — T. *pha rol mtha' med* «autre-fin-n'est pas».

[2] S. po-lo-to 波羅多. — Y. po-lo-ti | | 羝. — A. po-lo-to 鉢羅多. — *T. *dṅul ċhu* «vif-argent» (= pārada).

[3] S. so-ko-so-t'o-na 娑柯娑他那. — Y. cho-kia tch'ou 鑠迦處 «lieu». — A. cho-kia tch'ou 爍 | |. — T. *nus pa'i gnas* «lieu du puissant».

[4] S. chang-ko-lo 傷柯羅. — Y. chang-kie-lo 商羯 |. — A. = Y. — T. *źi byed pa* «calme-faire».

96. Vemacitraś[1] ca Pahlave[2] Ketakeṣu[3] ca Piṅgalaḥ[4]
97. Puṇḍavardhane[1] Pūrṇamukhaḥ[2] Karālaś[3] cOḍḍiyānake[4]
98. Kumbhodaraḥ[1] Kohaleṣu[2] Maruṣu[3] Makaradhvajaḥ[4]
99. Citrasenaś[1] ca Vokkāṇe[2] Ramaṭheṣu[3] ca Rāvanaḥ[4]

96. [1] S. p'i-mo-tche-to-lo 毗摩質多羅. — Y. pi-mo-tche-tan-lo 鞞 | | 怛 | . — A. = S. — T. *thag thaṅs* (var. *zaṅs*; corr. *bzaṅ*) *ris* «tissu-beau-dessin».

[2] O., D. bāhlīke. — H. bāhlyake. — S. po-lo-p'o 波羅婆 (= pa[h]-lava). — Y. po-la-pi 跋臘鞞 (= ba[h]lave). — A. 莫里迦 (= bā[h]lika). — T. *pa hla ba.*

[3] S. ko-to-ko 賀多柯 (= kataka). — Manque à Y. — A. kie-tö-kia 羯得迦. — T. *ke ta ka.*

[4] S. ping-kia-lo (= *supra*, 92, 3). — Manque à Y. — A. ping-kie-lo | 羯 | . — T. *dmar ser* «roux».

97. [1] S. fen-na po-t'o-na 分那跋他那. — Y. fen-tch'a-po-ta-na | 茶 | 達 | . — A. pen-ṇa-wa-ta-na 奔拏韈 | | . — T. *'phral ris 'phel* «présent-parti (?)-croissance».

[2] S. fen-na-mou-k'o 分那木珂. Note : En langue des Léang, man mien 滿面 «plein-visage». — Y. man mien | | «plein-visage». — A. = Y. — T. *bźin rgyas pa* «face pleine».

[3] D. karābhaś. — *S. ko-lo-to 賀羅多 (= karata). — Y. kie-lo-lo 羯羅羅. — A. = Y. — T. *ma ruṅs pa* «effroyable».

[4] S. ou tch'an 烏纏. — Y. ou tch'ang | 長. — A. = Y. — T. *u rgyan.*

98. [1] *S. man-t'eou-t'o-lo 曼頭陀羅 (= mandodara). — Y. wong fou 甕腹 «jarre-ventre». — A. wong fou 甕 | «jarre-ventre». — T. *bum lto* «jarre-ventre».

[2] O., D., H. kauśaleṣu. — S. kao-so-lo 高莎羅. — Y. kou-ho-lo 孤訶 | (= kohala). — A. kiao-sa-lo (= *supra*, 38, 4). — T. *thoṅ çol ṅan* «charrue-difficile» (= ku-hala).

[3] S. mo-leou 摩婁. — Y. cha tsi (= *supra*, 74, 4) «plaine de sable». — A. = Y. — T. *mya ṅan* «désert».

[4] S. mo-ko-lo-to-chö 摩柯羅墮闍. Note : En langue des Léang, ? yu ? 魚 «poisson...». — Y. mo-kie tchan 摩竭旃 «drapeau». — A. mo kie tch'ouang | | 幢 «drapeau». — T. *čhu srin rgyal mchan* «monstre aquatique-étendard».

99. [1] S. tche-to-lo-sien-na 質多羅仙那. Note : En langue des Léang, tchong tchong kiun 種種軍 «toutes sortes d'armées». — Y. tche-tan-lo-

100. Piṅgalaś[1] caiva Rāśine[2] Patniye[3] Priyadarśanaḥ[4]
101. Kumbhīrayakṣo[1] Rājagṛhe[2] Vipule[3] 'smin nivāsikaḥ
102. bhūyaḥ śatasahasreṇa yakṣāṇāṁ paryupāsyate
103. Ahicchattrāyāṁ[1] Gopālo[2] Alako[3] Alakāpure[4]

si-na | 怛 | 西 |. — A. tche-tan-lo-si-na | | | 細 |. — T. sna ohogs sde «varié-armée».

(2) S. pou-ko-na 僕柯那. — Y. pou-kia-na | 迦 |. — A. = Y. — T. bo ka na.

(3) S. lo-mo-t'o 羅摩他.—*Y. ho-[lo-]mo-ti 曷[羅]末梯.— A. lo-mo-t'o 羅摩陀. — T. dga' daṅ ldan «joyeux».

(4) S. lo-p'o-na 羅婆那. Note : En langue des Léang, pi che 碧色 «vert-couleur» [glose déplacée par erreur; s'applique à 100, 1 infra]. — Y. ho-lo-fa-na 曷羅伐那. — A. lo-fo-na 囉嚩拏. — T. sgra sgrogs bu «bruyant-fils».

100. (1) S. ping-kia-lo (= supra, 92, 3) [cf. supra, 99, 4]. — Y. houang tch'e che 黃赤色 «jaune-rouge-couleur». — A. = Y. — T. dmar ser «roux».

(2) S. p'o-lo-sseu-ye 婆羅死耶 (= varasiye). — Y. ho-lo-che 曷羅戠 (= rāśī). — A. lo-che-na 羅尸那. — T. phuṅ po'i bdag «maître (= īna) du tas (= rāśi)».

(3) S. pi-ti-ye 畢底耶 (= pitiye). — Y. po-ni-ye 鉢尼耶. — A. = Y. — T. čhuṅ mo čan «épouse (patnī)-ayant».

(4) S. po-li-ye-tch'e-li-chö-na (cf. supra, 48, 4 波 | | 持 | | |). Note : En langue des Léang, yo kien 樂見 «joie-voir». — Y. yo kien | | «joie-voir». — A. = Y. — T. mthoṅ dga' bo «voir-joyeux».

101. (1) S. kin-p'i-lo 金毗羅. — Y. = S. = A. — T. čhu srin «eau-monstre».

(2) S. wang chö (= 4, 2) «roi-demeure». — Y. = S. = A. — T. rgyal po'i khab «demeure du roi».

(3) Manque à S. — Y. pi-pou-lo (= 5, 2). — A. = Y. — T. yaṅs pa «étendu».

102. Traduit dans S., Y., A., T.

103. (1) S. a-hi-tch'o-to-lo (= 53, 1). — Y. che kai (= 53, 1) «serpent-parasol». — A. = Y. (蛇). — T. sbrul gdugs čan «serpent-parasol-ayant».

(2) S. kiu-po-lo 瞿波羅. — Y. = S. = A. — T. ba laṅ skyoṅ «bœuf-garder».

(3) S. a-to-ko 阿多个. — Y. a-lo-kia 頞樂迦. — A. a-lo-kia | 洛 |. — T. lčaṅ lo «boucle de cheveux».

(4) S. a-ti-ko-pou-lo 阿底柯不羅. — Y. a-lo-kia (= supra, 3) tch'eng 城 «ville». — A. a-lo-kia (= supra, 3) tch'eng | «ville». — T. lčaṅ lo'i groṅ «ville de la boucle».

104. Nandi[1] ca Nandinagare[2] Gramaghoṣe[3] Baliḥ[4] sthitaḥ
105. Devāvatare[1] Vaiśramaṇaḥ[2] svasainyaparipalakaḥ
106. yakṣakoṭiparivṛto Aḍakavatyāṁ[1] nivāsikaḥ.

104. [1] S. nan-t'i (= 35, 1). Note : En langue des Léang, houan hi 歡喜 «joie». — Y. = S. — A. — T. *dga' ba čan* «joie-ayant».

[2] S. nan-t'i (= 35, 1). — Y. = S. — A. — T. *dga' ba'i groṅ* «ville de joie».

[3] S. kia-lan-kiu-cha 伽籃瞿沙. — Y. ts'ouen cheng 村聲 «village-son». — A. ts'ouen hiang | 巷 «village-ruelle». — T. *groṅ gi lhas* «enclos de ville».

[4] S. p'o-li 婆利. — Y. po-li-si-t'i-to 跋里悉體多 (= balisthita). — A. mo-li 末里. — T. *stobs čhen* «force grande».

105. [1] S. t'i-p'o-p'o-to-lo-na 提婆婆多羅那. — Y. ts'ong t'ien hia 從天下 «du ciel descendre». — A. fo hia pao kiai tch'ou 佛下寶堦處 «lieu où le Bouddha descendit sur l'échelle précieuse». — T. *lha las babs* «descente du ciel».

[2] S. p'i-cha-men (= 85, 2). — Y. = S. — A. — T. *rnam thos bu* «distinctement-entendre-fils».

106. [1] *S. a-to-p'an-to tch'eng 阿多盤多 (= atabanta) 城 «ville». — — Y. ho-tch'a-p'an-to tch'eng 河宅畔多 (= haḍabanta) | «ville». — A. ho-ṇa-wan-to tch'eng 遏拏挽多 (= aḍavanta) | «ville». — T. *lčan lo čan* «boucle-ayant».

III

COMMENTAIRE GÉOGRAPHIQUE[1].

PAṬALIPUTRA (1, 1), Palibothra de la géographie hellénique, est la célèbre capitale de l'empire Maurya sur le Gange; l'emplacement est occupé par la ville moderne de Patna. Le nom de Paṭaliputra reparaît *infra*, 67, 1.

STHŪNA (1, 3) est un «village de brahmanes» rendu fameux par une décision du Bouddha; consulté par Śroṇa Koṭikarṇa sur la limite des pays de stricte observance, le Bouddha

[1] Les chiffres entre parenthèses qui accompagnent les noms de villes renvoient l'un à la ligne du texte, l'autre à l'appel de note.

indique Sthūnā comme la limite à l'Ouest; au-delà, les prescriptions comportent des adoucissements. (Cf. les textes des divers Vinaya réunis par Pelliot, *B.É.F.E.O.*, IV, 379 et suiv.) L'Udāna, VII, 9, place Sthūna au pays des Malla, donc au N. O. de Patna, sur la rive droite de la Gandaki. La transcription donnée par Yi-tsing (et reproduite par Amoghavajra) est identique à celle qu'il emploie dans sa traduction du Vinaya des Mūla-Sarvāstivādin. Elle n'en est pas moins singulière; le caractère *nou* suppose en sanscrit *nu* ou *no*. Dans le texte sanscrit du Vinaya, Sthūna est combiné en composition avec Upasthūna : *sthūnopasthūnakau brāhmaṇagrāmakau*, Divyāv., p. 22, 1.; *sthūno°* a pu amener la transcription de Yi-tsing. Il rend par le même caractère la finale de Upasthuna, où cette raison ne saurait pourtant être indiquée; l'analogie a pu l'y décider. Plus bas (60, 4), le nom de Sthūnā reparaît, et Yi-tsing le transcrit cette fois *sou-t'ou-na* (A. lit, il est vrai, Sthūlā dans ce cas. Il s'agit peut-être, et même vraisemblablement, d'une autre localité, comme le contexte le suggère; voir *infra*, ad loc.).

Bhadrapura (2, 2) est très probablement Bhaddiya nagara des textes palis, «la ville heureuse» où résidait Meṇḍhaka, le type de l'homme fortuné (*Mahāvagga*, VI, 34). Le Divyāvadāna (IX), qui nous a conservé le texte sanscrit de l'histoire de Meṇḍhaka extrait du Vinaya des Mula Sarvāstivādin, donne à la ville le nom de Bhadraṃkara. Le récit parallèle dans la version chinoise du Vinaya des Sarvāstivādin (éd. Tōk., XVI, 4, 67[a]) donne à la ville le nom de *P'o-t'i* 婆提 que le Fan-fan-yu, chap. 8, glose de façon fantaisiste par *loun chouo* 論說 «discussion», qui supposerait un sanscrit vādi°. *P'o-t'i* répond ici exactement au Bhaddiya pali. *P'o-t'i* est, dans le Vinaya des Sarvāstivādin, une ville du royaume de *Sieou-mo* 修摩 (*sou-mo* 蘇 | dans l'édition des Ming). Les textes palis placent

Bhaddiya dans le pays des Aṅga, ou même au delà des Aṅga (*aṅguttareṣu* dans le commentaire sur le Dhammapada, v. 252), donc à l'est de Pāṭaliputra, vers le delta du Gange. Le pays de Sieou-mo, dont le Fan-fan-yu (*ibid.*) fait par une autre fantaisie *yue* 月 «la lune», c'est-à-dire Soma, est en réalité le Suhma, que la Bṛhat Saṁhita, XVI, 1, localise entre le Vaṅga et le Kaliṅga, autrement dit au sud des bouches du Gange: la ville de Dāmalipta (ou Tāmraliptī, la Tamalitès de Ptolémée), le fameux port des bouches du Gange, était situé dans le pays de Suhma, au témoignage du Daśakumāracarita, VI, *init.* [Amoghavajra paraît avoir lu Śaile Bhadro pure, et l'édition des Ming a corrigé en conséquence le texte de S.; mais les autres éditions de S., et Y. et T. et les manuscrits garantissent l'autre lecture.]

Uttara (2, 3) n'est pas un nom de lieu, mais désigne la région du Nord (*uttarā diś*), comme l'indiquent bien Y., A. et T. La transcription donnée par S., *yu-tan-yue*, n'est pas conforme au système qu'il suit d'ordinaire; il l'a empruntée aux traducteurs anciens qui avaient consacré cette forme. On a discuté sur l'original qu'elle suppose. (Cf. en dernier lieu Pelliot, *B.É.F.E.O.*, V, 432-436.) M. Pelliot est porté à croire que *Yu-tan-yue* est fondé sur le sanscrit Uttarakuru. J'admettrais volontiers qu'il s'agit d'une extension analogique, fondée sur le retour fréquent de l'élément °*vatī* à la fin des noms dans la terminologie géographique de l'Inde. La désignation archaïque du Gandhāra sous la forme *Kan-t'o-wei* (= gandhava'ı) marque le transport de ce suffixe, sous la forme pracrite, à la fin d'un nom géographique qui ne le comportait pas. Parallèlement à cette forme, on rencontre aussi *K'ien-t'o-yue* 乾陁越 où *yue* joue le même rôle; c'est une sorte d'exposant géographique.

Rājagṛha (3, 2) est trop connu pour qu'il y ait lieu d'in-

sister. C'est le moderne Rajgir, au sud de Patna. Le mont Gṛdhrakuṭa (3, 3) et le mont Vipula (5, 2), si glorieux dans la légende bouddhique, dominaient l'ancien Rajagṛha, l'un au N. E., l'autre au N. O. A côté de ces noms universellement connus, on est surpris de rencontrer Sthitimukha (5, 4). Les variantes : Sthirıpura D., Tritimukha S., Citımukha Y., A., montrent que les interprètes et les scribes n'étaient pas moins embarrassés que nous par ce nom. Le mot *mukha* «bouche, embouchure», commun à tous les textes (sauf D.), fait penser à «la bouche de l'enfer» qui s'ouvrait dans les flancs du mont Vipula (Hiouen-tsang, *Mém.*, II, 24-26; et cf. Wang Hiouen-ts'e, fragment II dans mon article du *Journ. As.*, 1900, I, 311). Le nom du Yakṣa local, Citragupta, favorise cette hypothèse; Citragupta est en effet le greffier des enfers.

Kapilavastu (7, 2), «le berceau du Bouddha», ramène au Nord, jusqu'au pied de l'Himalaya. Les deux Yakṣa qui président à cette localité sainte sont des inconnus; leur nom se retrouve dans le personnel des Nagarāja (*Mahāvyutp.*, § 167, 24 et 25); le nāgarāja Kāla est associé à la légende du Bouddha (cf. Watters, *On Yuan Chwang*, II, 134); mais c'est à Gayā qu'il intervient, au temps de la Bodhi.

Kalmāṣapāda (9, 1) au contraire est un personnage célèbre aussi bien dans la légende bouddhique que dans la légende brahmanique (Watanabe, *The story of Kalmāṣapāda and its evolution in Indian literature*, dans *Journ. Pali Text Soc.*, 1909, 236-310); mais dans ces légendes, où il joue le rôle d'un ogre, il n'est jamais un Yakṣa; il est un Rākṣasa. De plus, il n'est jamais associé au pays de Vairā (M. Watanabe, qui cite le vers d'après le manuscrit de la R. A. S. et le manuscrit de Calcutta, lit Vairyā). Ce nom de Vairā (9, 2) ne reparaît pas ailleurs, autant que je sache. Le nom suivant (9, 3) est incertain; les manuscrits lisent Virāṭa ou Virāta; c'est aussi la

lecture de S. (qui ne distingue pas dans ses transcriptions la dentale et la cérébrale); Y. lit Cirāṭa, A. Cirāta, et T. de même. Le pays de Viraṭa est mentionné par la Bṛhat Saṁhita, XVI, 12, entre Nasik et le Vindhya (mais Kern soupçonne le vers d'être interpolé) et aussi par le Romakasiddhānta (*Oxford mss.,* p. 338 et suivantes). Virāṭa, avec son dérivé Vairāṭa, fait penser naturellement à Bairat, dans le Rajpoutana; la présence d'un édit d'Aśoka à Bairat prouve l'importance de cette localité aux temps anciens. Bairat est situé au N. E. de Jaipur et à l'O. d'Alwar. Vaira pourrait être alors la ville actuelle de Wer, au S. E. de Bhartpur, également dans le Rajpoutana. La tradition bouddhique localise la fameuse histoire de Mākandika à Kalmaṣadamya (en pali : Kammassadhamma), dans le pays des Kuru (région de Delhi); le nom de la localité peut être en rapport avec Kalmaṣapada, génie tutélaire de Vaira.

Śrāvastī (10, 2) est aujourd'hui Sahet Mahet, sur la Rapti, au N. O. de Patna, au N. de Saketa (10, 3) [= Ayodhya], sur le Sarju.

Vaiśali (11, 2), aujourd'hui Besarh, est au N. de Patna, sur la Gandaki; le pays des Malla (11, 3) est en amont sur la même rivière. Vārāṇasī (12, 1), aujourd'hui Bénarès sur le Gange, en amont de Patna; Campā (12, 3) est sur le même fleuve, en aval, dans la région de Bhagalpur.

De la région du Gange la liste passe brusquement à la côte du Kathiawar avec Dvaraka (13, 2), que protège «le Yakṣa Viṣṇu»; c'est la cité glorifiée par le Maha Bhārata où réside et règne Kṛṣṇa, l'avatar de Viṣṇu. Dvarapali «bord de la porte» comme lisent O. H. (°ri) S. T., ou Dvarapalā «garde-porte» comme lisent Y. et A. (13, 4), est probablement le Dvarapāla voisin du Penjab que le Maha Bharata mentionne dans la conquête de l'Ouest par Nakula (II, 1194).

Tāmraparṇī (14, 2), malgré le flottement de la tradition (°varṇī H. S. Y. A.; āmravarṇā D.), n'est pas douteux; c'est la Taprobanē des Grecs, l'île de Ceylan: le choix de Vibhīṣaṇa comme Yakṣa tutélaire est un indice sûr; Vibhīṣaṇa est le frère de Rāvaṇa, le roi de Laṅkā et l'adversaire de Rāma, que le bouddhisme a fini par incorporer dans son personnel; c'est Rāvaṇa qui accueille le Bouddha dans le Laṅkāvatāra. La Mahāmāyūrī elle-même a une dhāraṇī spéciale (O., 242-243) pour Ekajaṭā, «la mahāpiśācī, épouse du Rākṣasa Rāvaṇa, et qui demeure sur le bord de l'Océan».

Uragā (14, 3) est mentionné dans le Mahā Bhārata, II, 1027, comme une des contrées septentrionales soumises par Arjuna, côte à côte avec le pays d'Abhisāra et de Siṁhapura qui sont limitrophes du Cachemire; depuis longtemps on y a reconnu le pays généralement appelé Uraśā (Arsa ou Ouarsa de Ptolémée; auj. le district de Hazāra, entre l'Indus et le Bias supérieur; cf. l'excellente note de Stein sur *Rājataraṅgiṇī*, V, 217); Saṅghavarman lisait aussi °*śā* au lieu de °*gā*; sa transcription *cha-ye-tchö* reproduit les syllabes finales [*ura*] *śāyā* [*ṁ*] + *ca*, l'enclitique, qu'il a prise pour un élément du nom; il a commis la même erreur dans plusieurs cas. La graphie Uragā pour Uraśā s'expliquerait aisément par l'extrême ressemblance du *ga* et du *śa* dans les alphabets du type gupta.

Aṭavī (15, 1) est mentionné fréquemment dans les textes; plusieurs prescriptions du Prātimokṣa sont associées au souvenir de cette localité, les bhikṣus d'Aṭavī (pali : Āḷavaka) paraissent souvent à propos de transgressions commises. Pourtant les indications ne permettent pas de préciser le site. Le Bouddha traverse Aṭavī en se rendant de Śrāvastī à Rājagṛha (*Cullav.*, VI, 16-21); entre Śrāvastī et Aṭavī, le chemin passait par le Kiṭāgiri qui se trouvait lui-même sur la route de

Kāśi (Bénarès) à Śrāvasti (*ib.*, I, 13, 3-5). Aṭavī se trouvait donc au S. S. E. de Śrāvasti. D'après le Vinaya des Mula Sarvastivādin (éd. Tok., XVI, 9, 101ᵃ; chap. 47, *init.*); la ville d'Aṭavi avait été fondée par un général du roi Bimbisāra, sur l'emplacement même où il avait anéanti les brigands qui pullulaient dans «la grande jongle entre les deux royaumes de Magadha et de Kosala». Mais le même nom pouvait et devait s'appliquer à bien des localités dans le voisinage d'une forêt; le Maha Bhārata, II, 1175, range parmi les conquêtes de Sahadeva au Sud «la ville charmante d'Aṭavi», aussitôt après les Andhra et les Kaliṅga.

Bahudhānyaka (15, 4) paraît aussi dans le Maha Bharata (II, 1187), dans la même liste que Dvārapalā (*supra*, 13, 4), parmi les conquêtes de Nakula à l'Ouest; il y figure immédiatement après Rohitaka (*infra*, 21, 1) et Marubhumi (74, 4), c'est-à-dire Rohtak et le Marwar, dans la direction du Mālava, le Malwa d'aujourd'hui. Notre liste suit aussi cette direction: elle passe à Ujjayanī (16, 1), auj. Ogein, qui fut si longtemps le foyer littéraire le plus brillant de l'Inde, et au pays d'Avanti (16, 4), où est Ujjayanī. S'il est un nom connu, consacré, notoire, c'est le nom de l'Avanti: on le rencontre partout, dans tous les genres littéraires, chez les bouddhistes et les brahmanes et les jainas. Et pourtant S. Y. A. transcrivent tous trois ce nom en le défigurant. S. en fait *Valanti; Y. semble lire *Vasubhūmi Rarantiśca*, à en juger sur sa transcription *ho-la-man-ti;* chez lui *ho-la* rend le *ra* initial. Amoghavajra lui-même, Indien d'origine et homme de science, a lu Arvanti, qui pourtant avait ce désavantage apparent de faire un vers faux (spondée au lieu d'iambe à la pénultième de l'hémistiche).

Bharukaccha (17, 1), glorieuse au temps du grand commerce indo-hellénique, la Barygaza des navigateurs grecs, est

aujourd'hui Broach, endormi dans l'estuaire ensablé de la Narmadā. La tradition bouddhique, consignée dans le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (Divyāv., p. 576), rattachait sa fondation à la ruine de Rauruka (*infra*, 34, 3). Parmi les princes étrangers qui apportent des présents à Yudhiṣṭhira, lorsqu'il célèbre le rite du rājasūya, le Mahā Bhārata (II, 1830) mentionne les Śūdras établis à Bharukaccha (l'éd. de Calcutta porte : Maruk°).

Pour Ānandapura (17, 4), S. et T. garantissent la lecture contre la forme Nanda° de O. H.; la traduction adoptée par Y. et A. ne permettrait pas de préciser. Il s'agit sans nul doute de cet Ānandapura que Hiouen-tsang (*Mém.*, II, 268) place entre le royaume de Valabhī et le Mālava, et qui se trouve mentionné dans plusieurs inscriptions (de Śīlāditya VII de Valabhī, *Gupta Inscr.*, p. 173; de Buddharāja, *Ep. Ind.*, VI, 295, qui réunit les noms d'Ānandapura et de Bharukaccha); c'est aujourd'hui Wadnagar, au nord d'Ahmedabad.

Agrodaka (18, 1) ne se rencontre pas dans la littérature; le nom paraît toutefois dans une inscription de 1328, et reparaît ensuite dans une inscription du xixe siècle, datée de 1824. La première, conservée au musée de Delhi (*Ep. Ind.*, I, 93), vante un marchand établi à Delhi (Ḍhillikā), de la corporation «des banyans établis à Agrotaka» (*Agrotakanivāsinām*). L'éditeur Eggeling reproduit simplement à ce propos une note due à Rājendralāla Mitra qui avait le premier fait connaître ce document. Agrotaka serait «la forme originale ou sanscrite de Agrā dont les marchands sont connus dans toute l'Inde comme les Agarwālā baniyās». L'autre inscription commémore une fondation due à un personnage «de la lignée d'Agrotaka» (*Agrotakānvaya*). Un témoignage plus ancien, et encore inédit, conduit à une localisation précise. Tche Mang, en se rendant

IMPRIMERIE NATIONALE.

de Śakala (*infra*, 25, 4) à Rohitaka (21, 1), c'est-à-dire de Sialkot à Rohtak, passe par *Pin-k'i-p'o-lo*, *P'o-tch'a na-kie*, et *A-kia-lou-t'o* = Agroda (le Fan-fan-yu explique ce nom par *t'i-yi fan* 第一飯 «bouillie de première qualité» = *Agrodana*; l'interprétation est fantaisiste). Sur la route de Sialkot à Rohtak, à l'O. N. O. de Rohtak, se trouve Agroha, «ancienne ville, dit le *Gazetteer* de Hunter, à 13 milles N. O. de Hissar; c'est le siège original des Agarwálá Baniyás; la place a été jadis de grande importance... Depuis que Shaháb-ud-dín Ghori s'en empara en 1194, les Agarwálá Baniyás se sont dispersés dans toute la péninsule. Le clan comprend plusieurs des hommes les plus riches de l'Inde». Nous pouvons donc affirmer que Agrodaka (ou Agrotaka) est la bourgade actuelle d'Agroha.

Amaraparpaṭa (18, 4) est embarrassant. D. lit *Maru* (*parvate*); H. *Maraparvate*; O. *Maraparyaṭe*; S. transcrit *parpaṭa*; Y. *Maraparpaṭa*; A. *Maraparpaṭa*; T. traduit sur *Amaraparpaṭa*. *Parpaṭa* est un nom de plante ou de minéral; il désigne l'Oldenlandia, qui fournit une teinture rouge, et s'applique aussi à une «terre odorante» qui porte encore le nom de *saurāṣṭrī* (Hemacandra, *Abhidhānacintāmaṇi*, 1055-1056; cf. *Amara*, II, 4, 4, 18-19 : *surāṣṭraja*) ou de *kācchī* (Hem., *ibid.*; *Amara*, donne *kākṣī*), deux noms d'origine qui ramènent au Surāṣṭra (Kathiawar) ou au Kaccha (la presqu'île de Cutch). La traduction tibétaine «pellicule de la terre» ou «graisse de la terre» semble indiquer qu'il s'agit d'un dépôt à la surface du sol; S. C. Das, sur l'autorité de lexiques sanscrits-tibétains, donne comme équivalent de *sa źag* le terme *pṛthrīpparvataka*, qu'il faut corriger en °*parpaṭaka*; le mot se retrouve dans le Mahavyutpatti, § 223, 212, où l'éditeur a choisi la lecture *paryaṭaka*, en signalant toutefois les variantes *parvaṭ*° et *parpaṭ*°. S. C. Das traduit *sa źag* par «bitume»; Böhtlingk-Roth pro-

posent dubitativement pour *pṛthivīpārvataka* (*sic*) le sens de «pétrole?». Praphulla Chandra Roy, dans son *History of Hindu Chemistry*, I, 58 signale une préparation de soufre, cuivre, pyrites et mercure que le Siddhayoga de Vṛnda appelle *parpaṭitāmra*; le texte donné (*ibid.* App., 4) mentionne le *parpaṭākhya rasāyana*. Le *Mahāvaṁsa* (trad. Vijesimha, chap. 91, p. 322), mentionne un village appelé *Pappaṭa kānana* «bois de parpaṭa» à Ceylan. Il s'agit d'un produit naturel nettement caractérisé. Le Rāmāyaṇa, II, 71, 3, place entre la Śatadru et la Sarasvatī les Aparaparvata; le commentaire Tilaka, de Rāma, signale une variante (pāṭhāntara) : *Aparaparyaṭa*; c'est cette lecture qu'a adoptée la recension du Sud (éd. T. R. Krishnacharya, Kumbakonam-Bombay, II, 71, 3). La recension bengalie (éd. Gorresio, II, 73, 3) substitue l'*Amarakaṇṭaka*, massif situé dans une direction toute différente, entre le Gange et le Vindhya. Le Mahā Bhārata, II, 1193, nomme l'*Amaraparvata* immédiatement après le Pañcanada (Penjab), un peu avant Dvārapāla (*supra*, 13, 4); ici encore il faut sans doute rétablir °*parpaṭa*. Les deux épopées semblent confirmer la lecture du premier terme telle que l'avait adoptée le traducteur tibétain : *amara*°. Quand la nature du parpaṭa sera mieux définie, on pourra sans doute reconnaître la localité que ce produit rendait fameux.

Suvāstu (19, 2) est le nom sanscrit de la rivière aujourd'hui appelée Svat, affluent du Kabul-rud au N. de Peshawar. Le brusque crochet de la liste, qui la conduit du Rajpoutana jusqu'au delà de l'Indus, est pour le moins inattendu. H. écrit *Surāṣṭreṣu*; le Suraṣṭra, le Gujarat actuel, viendrait tout naturellement se placer entre le Rajpoutana et Girnar. La Bṛhat-Saṁhitā offre, dans les mêmes conditions, la même alternance. Entre Arbuda (le mont Abu) et Mālava (Malwa), elle insère un nom de pays que tous les manuscrits notent Surāṣṭra, mais

le texte commenté par Utpala et adopté par Kern porte Suvāstu. La mention des MANASVIN (19, 4) n'aide point à élucider la difficulté; le nom de Manasvin ne se retrouve point ailleurs; de plus, tous les traducteurs ont rejeté cette lecture, pourtant commune à nos manuscrits : S. lit *ma-sa-ti-ka*; A. *ma-sa-ti*; mais ni l'un ni l'autre ne ramènent à une forme connue; Y. n'hésite pas à réintroduire ici l'Avanti, déjà nommé 16, 4 et qui doit reparaître encore 48, 3, mais qui du moins est ici à une place raisonnable. La traduction tibétaine «brillant, éclatant» suggère une lecture *mahasvin*, qui ne fournit pas plus de précision.

GIRINAGARA (20, 1) est Girnar en Kathiawar; les inscriptions d'Aśoka, de Rudradāman, de Samudragupta prouvent l'antiquité et l'importance du site. VAIDIŚA (20, 4) est aussi une ville célèbre; c'est aujourd'hui Besnagar, dans le Bhopal, près du stupa de Sanchi; c'est là qu'on a trouvé en 1909 le pilier au Garuḍa qui porte l'inscription du grec Héliodore.

ROHITAKA (21, 1) est aujourd'hui Rohtak, au N. O. de Delhi; le Maha Bhārata célèbre aussi, comme notre texte, «Rohitaka cher à Karttikeya» (*kārttikeyasya dayitaṁ Rohītakam*), «le pays ravissant, riche en trésors, riche en bétail, qui a la richesse et les moissons» (II, 1186). Nakula y pénètre au sortir du Khaṇḍavaprastha, quand il part à la conquête de l'Ouest.

La ligne 22 part brusquement dans une nouvelle direction, vers l'Est : VEṆVATAṬA ou Vaiṇvataṭa, donné par les manuscrits, est confirmé par T. «rive de bambou» (*'od ma* «bambou» — *reṅu*). Le Maha Bharata, II, 1117, place «le prince de Veṇvataṭa» entre le prince de Kośala et le prince de Kośala

oriental. La Mṛcchakaṭika (éd. Stenzler, 175, l. 14) place en Veṇātaṭā (= Veṇvātaṭa, var. lect.) la ville de Kuśāvatī: or Kuśāvatī est la capitale du Kośala, ou plus exactement du Kośala méridional (dakṣiṇak°); le Kośala par excellence, celui du Nord, a pour capitale Ayodhyā. Kuśāvatī est bâtie sur les flancs du mont Vindhya (*vindhyaparvatasānuṣu*, cf. *Viṣṇupur.*, Wilson-Hall, II, 172 et III, 320); la lecture adoptée par Y. et A., *Vindhyataṭa* «sur le flanc du Vindhya», concorde donc pour le sens avec notre texte. La lecture de S. *chandakāra* reste isolée et inexplicable. Le KALIṄGA (22, 3) est situé le long du golfe du Bengale, au N. de la Godāvarī.

La liste revient à la région de Rohitaka (21, 1) avec le SRUGHNA (23, 1), situé au N. de Rohtak et plus immédiatement au N. de Thaneswar; la région est toute pleine du souvenir des héros du Mahā Bhārata. Le Yakṣa tutélaire du Srughna, Duryodhana, rappelle certainement l'aîné des fils de Dhṛtarāṣṭra, comme l'ARJUNĀYANA (23, 4) et son Yakṣa tutélaire, Arjuna, rappellent le fils de Pāṇḍu cher à Kṛṣṇa.

De MARDANA (24, 1) et de MAṆḌAPA (24-2), lequel est le Yakṣa, lequel le nom du pays? L'embarras des traducteurs se prolonge jusqu'à nous. Mardana semblerait plutôt un nom d'homme, Maṇḍapa un nom de lieu, et c'est ainsi qu'ont pensé S. et T.; mais les manuscrits, et, d'accord avec eux, Y. et A. tiennent Mardana pour le nom du lieu, Maṇḍapa pour le nom du Yakṣa.

Le MĀLAVA (24, 4) est un des noms les plus connus de la géographie indienne; il survit encore intact sous la forme de Malwa. Le nom de ROHITĀŚVA (25, 2) «les chevaux rouges» ne reparaît pas ailleurs dans la littérature; mais il semble transpa-

raître encore aujourd'hui dans le nom de Rohtas ou Rotas qui désigne un fort célèbre situé à 11 milles N. O. de la ville de Jhelam. Sākala (25, 4) a été identifié par Fleet (*Actes du XIVe congrès des Orient.*, 1905, 164) avec Sialkot, situé à l'E. S. E. de Rohtas. Śākala a joué un rôle considérable dans tout le passé de l'Inde. Śautīraka (26, 1) «l'orgueilleux» est inconnu par ailleurs. La répartition des Yakṣa a embarrassé ici les traducteurs. T. semble lire en composition : *sārthavāhadhaneśvaraḥ* «à Śautīraka, Pālitaka est le maître des richesses des marchands». S. Y. A. font de Sārthavāha et de Dhaneśvara les Yakṣa tutélaires d'Ajitaṁjaya. Ajitaṁjaya (27, 1) n'est pas plus connu que Śautīraka.

Les Vasāti (27, 4) ou Vaśāti sont familiers au Mahā Bhārata qui les associe fréquemment aux Śibi (V, 7609; VI, 688, 2103; VII, 3254); ils voisinent avec les Śibi et le Gandhāra (*ibid.*, VI, 2103) et aussi dans le Mahā Bhāṣya sur P., 4, 2, 52; la Bṛhat Saṁhitā de Varāha Mihira les place entre les Kaikeya et les sources de la Jumna (XIV, 25), et les rapproche des Ārjunāyana, des Yaudheya et des Sibi (XVII, 19). On a pensé les reconnaître dans les Ossadioi des historiens d'Alexandre. Ils habitaient certainement le Penjab, en amont du confluent des Cinq Rivières.

Les traducteurs n'ont pas pu comprendre le sens du mot *āhāra* dans Śivapurāhāra (28, 2): S. a transcrit; Y. et A. ont interprété, sans souci du sens réel, par «nourriture», valeur ordinaire de ce mot; T., selon son habitude en pareil cas, a donné au mot le sens du verbe d'où il est tiré *āhar°* «prendre à soi». En fait, *āhāra* désigne une circonscription administrative, une province. Śivapura est mentionné comme «un village du Nord» (*udīcyagrāma*) par le Maha Bhasya sur P., 4, 2, vārt. 3.

Bhīṣaṇa (28, 4), Indrapura (29,2), Śilāpura (29, 4) [Y. et A. ont lu à tort Śivapura] et Dārukapura (30, 2) ne figurent pas ailleurs.

Le nom du pays de Varṇu (30, 4) est mentionné par Pāṇini, 4, 2, 103; le Gaṇapāṭha le place successivement dans la série *Suvāstvādi*, sur 4, 2, 77, *Sindhvādi*, 4, 3, 93, *Kacchādi*, 4, 2, 133; il y figure immédiatement à côté du Suvāstu, le Swat, du Sindhu (l'Indus), et tout près du Gāndhāra. Il s'agit, à vrai dire, de groupements grammaticaux; mais les mêmes formations en matière de désignations géographiques ont chance de se rencontrer dans la même région ou dans des régions voisines. Pāṇini donne une règle spéciale sur la formation du dérivé de Kanthā, quand ce nom désigne une localité du pays de Varṇu. Cette localité figure d'autre part dans l'itinéraire du Bouddha, au cours de son voyage dans le Nord-Ouest, tel que le rapporte le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (voir Przyluski, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, dans *Journ. As.*, 1914, II, 513). Après avoir franchi l'Indus vers l'Ouest, le Bouddha soumet Apalāla (vers la source du Swat; Hiouen-tsang, *Mém.*, I, 133), puis il s'achemine vers le futur site du stupa de Kaniṣka, près de Peshawar. Sa seconde étape le mène à Kantha, la troisième en Oḍḍiyāna (cf. *infra*, 97, 4), dans la vallée du Swat; la quatrième à Revata où il convertit le potier (*kumbhakāra*), la sixième au lieu où il convertit le bouvier (*Gopāla nāgarāja*). La conversion de Gopāla était localisée auprès de Nagarahara (Hiouen-tsang, *Mém.*, I, 99), en amont de Peshawar, vers Jelalabad. Le site de Revata n'en était pas éloigné sans doute. Le Mahā Prajñāpāramitāśāstra (*Ta tche tou loun*, ch. 9; éd. Tōk., XX, 1, 62[a]) les rapproche dans le même passage : «Le Bouddha Śākyamuni, né dans le Jambudvipa, demeurait à Kapilavastu; mais fréquemment il allait faire un tour dans les six grandes villes de l'Inde orientale. Il lui arriva

d'aller en volant dans l'Inde du Sud. *Yi-eul* (Koṭikarṇa) l'y accueillit et lui offrit ses hommages. Il lui arriva aussi d'aller dans l'Inde du Nord, au royaume des *Yue-tche*. Il y soumit le roi-dragon Apalāla. Puis, allant à l'ouest du royaume des *Yue-tche*, il soumit la Rākṣasī. Le Bouddha résida dans sa caverne l'espace d'une nuit, et jusqu'à présent l'ombre du Bouddha est restée telle quelle. Souvent des hommes entrent dans la caverne, regardent, et n'arrivent pas à voir; mais, une fois sortis de l'orifice, ils observent de très loin un éclat et des signes comme si c'était le Bouddha. Il lui arriva de se rendre en volant au *Ki-pin* sur la montagne du ṛṣi *Li-po-t'o* 隸跋陀. Se tenant dans l'espace, il soumit ce ṛṣi. Le ṛṣi dit : « J'aime à « demeurer ici. Je désire que le Bouddha me laisse un de ses « cheveux et un de ses ongles de Bouddha ». Il éleva un stūpa pour leur rendre ses hommages. Le stūpa subsiste encore à présent. » — Et le traducteur du texte, Kumarajīva, ajoute en note : « Au pied de cette montagne il y a le monastère de *Li-yue* 離越. Il faut dire *Li-po-t'o* 隸跋陀. » [Tout ce passage est reproduit dans le *King-liu-yi-siang*, ch. 6; éd. Tōk., XXXVI, 2, 89b.] Le conte 76 du Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa glorifie un couple pieux du pays de *Ki-pin* qui dispute à un prince l'honneur de nourrir les moines du couvent de Revata. L'Aśokāvadāna (*Divyāv.*, XXVII, p. 339), rappelant les retraites aimées des saints, nomme « la ville de Kāśmīra, le Tamasāvana, le Mahavana, le Revataka » [au lieu de *R° raye* donné par les éditeurs, et de °*rathe* « le char de Revataka » comme lisait Burnouf, il faut lire *ca ye*]. Le Mahāvana est certainement le massif du Mahaban, sur la frontière des Yusafzai; longtemps on y avait reconnu l'Aornos d'Alexandre (cf. la note de VINCENT SMITH, dans son *Early History of India*[3], chap. III, p. 37). M. STEIN a contesté l'identification (*Report of Archæological Survey work in the N. W. Frontier Province*, 1905, p. 28 et suiv.). Alexandre avait établi sa base d'opérations à Embolima, « ville voisine

d'Aornos». L'Embolina d'Arrien figure dans notre texte sous une forme presque identique, Ambulima (92, 4): c'est la moderne Amb, sur l'Indus. Entre le Mahaban et Amb, entre le Swat et l'Indus, le pays de Buner répond sans nul doute au Varṇu; le nom même, avec la métathèse si fréquente de *r*, paraît bien représenter le nom ancien. Et le nom d'Aornos est manifestement un équivalent hellénisé du sanscrit Varṇu. C'est probablement le Varṇu que Ptolémée désigne (VI, 11, 6) sous le nom de Ouarnoi et qu'il place en Bactriane au-dessous des Tokharoi. Il est difficile de ne pas retrouver un nom apparenté à Varṇu sous le *Fa-la-na* de Hiouen-tsang, *Mém.*, II, 184, le Bannu d'aujourd'hui (cf. Stein, *loc. laud.*, p. 4 et suivantes). On est tenté de se demander si le pays voisin du *Fa-la-na*, dont le nom est écrit *A-fan-tch'a* (ou *A-fan-t'ou*) et, dans le Che-kia fang tche, simplement *Fan-t'ou* (ou *Fan-tch'a*), n'est pas le Bhaṇḍu que le Gaṇapāṭha sur 4, 2, 77 nomme à côté du Varṇu. Avec Varṇu et Bhaṇḍu, le Gaṇapāṭha nomme aussi Khaṇḍu. Je rappelle à ce propos que le nom de la ville où Hiouen-tsang atteignit l'Indus, *Ou-to-kia-han-tch'a* (ou *-t'ou*) a d'abord été restauré par Julien sous la forme Udakhāṇḍa; Watters a ensuite proposé Udaka-khaṇḍa. Stein (*Zur Geschichte der Çāhis von Kabul*, et ultérieurement *Rājataraṅgiṇī*, II, 337) a établi qu'il s'agit de Udabhāṇḍapura, la résidence des rois Śāhi. Mais il n'en semble pas moins que deux formes aient été parallèlement en usage : °bhāṇḍa et khāṇḍa ou (avec l'alternance facultative du dernier caractère : *t'ou* ou *tch'a*) bhāṇḍu et khāṇḍu. Tandis que la plupart des autorités s'accordent à reconnaître l'ancien Udakabhāṇḍa dans la moderne localité de Und, à 15 milles environ N. d'Attok, le colonel Deane (cité par Foucher, *Notes sur la Géographie ancienne du Gāndhāra*, *B.É.F.E.O.* I, 367, n.) «veut le retrouver dans le bourg de Khunda, à environ 6 milles au N. O. d'Und». Und et Khund semblent perpétuer Bhaṇḍu et Khaṇḍu du Gaṇapāṭha.

Brahmavati (31, 1) est inconnue : mais la cité qui a pour protecteurs le roi des Yakṣa Māṇibhadra et son frère doit se placer au voisinage du Varṇu et du Gāndhāra. Le Gāndhāra (32, 2), nom célèbre entre tous, désigne la région de Peshawar; Takṣaśilā (32. 3), la ville du roi Taxile, n'est pas moins connue; le site en est marqué par l'actuel Shahdheri. Le nom de la localité suivante est difficile à déterminer. Bhadraśaila (33, 2), que donnent O. et D., rappelle de bien près le nom de Bhadraśilā que la ville de Takṣaśilā aurait porté jadis, si on en croit l'avadāna de Candraprabha (*Divyāv.*, 328). H. porte *Daśaśaila*, qui est complètement isolé. Y. A. et T. ont traduit les mots du composé sanscrit par «vomi-montagne» qui ne peut pas correspondre au texte de nos manuscrits; S. transcrit *tch'o-t'o-che-lo*. Le même caractère *tch'o* est employé par S. pour transcrire *cha'* dans Chattrākāra (50, 1) et Ahichattra (53, 1). En lui donnant ici la même valeur, on est amené à restituer *cha'* + *da* qui rend très exactement le sanscrit *charda* «vomi». La restitution semble donc certaine. Le nom du Yakṣa tutélaire vaut qu'on s'y arrête. Le premier élément de ce nom est partout le même : *khara* = «âne». Pour le second, O. a °*postā*, confirmé par Y. (*pou-sou-tou* = *posto*, nomin. masc.); mais D. a °*yomā*, mot inconnu, auquel il faut probablement substituer °*lomā* «poil» fourni par la transcription de S. (*lou-mo*). A. et T. traduisent. Le tibétain *boṅ bsruṅ sil* semble indiquer une analyse fantaisiste *khara* (âne) + *pa* (protéger) +? (*sil* = cymbale?). A. traduit «peau d'âne». Le mot *posta* manque aux dictionnaires sancrits; le mot analogue *pusta*, qui s'y trouve, n'y a pas le sens de «peau»; il peut signifier «modelage» ou «manuscrit». Mais M. Gauthiot, en étudiant récemment le mot sanscrit *pustaka* (*Mém. de la Soc. de Linguistique*, XIX, 1915, p. 130), a signalé que l'origine probable devait en être cherchée dans l'iranien *pōst* (avest. *pasta*, pehl. *pōst*, pers. *pūst*) «peau», le pustaka étant tout d'abord un manuscrit sur

peau. Le nom de Kharaposta et la traduction qu'en a donnée Amoghavajra prouve que le mot iranien était connu, compris et employé dans l'Inde; c'est un fait significatif de voir un nom de fabrication purement iranienne donné à un Yakṣa tutélaire dans cette région de Takṣaśilā où l'influence de l'Iran s'est toujours exercée.

Hanumātīra (34, 2), donné par les manuscrits, est appuyé par T.; le manuscrit D. avait déjà introduit cette désignation de façon bien inattendue au v. 4, 3. *Anūhatīra* de S. n'est qu'une faute de lecture (confusion facile du *ha* et du *pa* en écriture gupta) pour *anūpa°* donné par Y. et A., qui tous deux considèrent ce nom comme celui d'un fleuve. La désignation d'Anūpa s'applique principalement au littoral de la mer voisin du Surāṣṭra (p. ex. Mahā Bhār., VI, 366 = Viṣṇupur., II, p. 169 [Wilson-Hall]; inscription de Rudradāman à Girnar).

Rauruka (34, 3) n'a survécu que dans la tradition bouddhique. Rauruka paraît comme une ville des Sauvīra dans une liste (en vers) de sept grandes villes qui a été introduite dans le Mahā Govinda sutta du Dīgha Nikāya (XIX); cette liste manque à la traduction chinoise du sūtra correspondant dans le Dīrghāgama (éd. Tōk., XII, 9, 27[a]), mais elle a été rétablie dans la traduction séparée du même sūtra qui a été donné par Che-hou (Nanj., 993; éd. Tōk., XII, 10, 50[a]); le Mahāvastuen a une rédaction sanscritisante, III, 208. Sa ruine, liée sans doute à de grands événements, eut un caractère tragique qui frappa l'imagination. Elle passa pour une autre Sodome, frappée par le châtiment du ciel. Le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin rapporte tout au long le récit de sa ruine : c'est le Rudrāyaṇāvadāna (*Divyāv.*, XXXVII); si nous en croyons ce récit, Rauruka était à l'époque du Bouddha la rivale de Pāṭaliputra. «Il y a deux grandes villes, Pāṭaliputra et Rauruka.

Quand Pataliputra prospère, Rauruka décline.» Pour avoir offensé Kātyāyana, le roi, ses sujets, sa capitale sont ensevelis sous une pluie de poussière. En retournant de Rauruka à Śrāvastī, Kātyāyana passe par le Lampāka (36, 3), le Vokkaṇa (99, 2) et franchit l'Indus. Ainsi la tradition, telle que l'a recueillie le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (Vinaya sans doute originaire du Cachemire), transportait Rauruka des bords de l'Indus, où vivaient les Sauvīra, jusque dans le lointain du Nord-Ouest. Quand Hiouen-tsang passa par la ville de P'i-mo, à 330 li environ à l'est de Khotan, les gens du pays lui montrèrent une statue miraculeuse du Bouddha, en bois de santal, qui provenait de Rauruka (cf. Huber, *La destruction de Roruka*, dans *B.E.F.E.O.*, 1906, p. 335; M. Huber a su reconnaître le nom de Rauruka sous la transcription *Ho-lao-lo-kia*, qui avait induit en erreur Julien et Watters). «Aujourd'hui, ajoute Hiouen-tsang, la ville de *Ho-lao-lo-kia* n'est plus qu'un vaste monceau de terre. Un grand nombre de rois de différents royaumes et de personnages puissants des pays étrangers eurent le désir d'y pratiquer des fouilles, pour s'emparer des objets précieux qu'elle pouvait renfermer; mais quand ils furent arrivés à côté de cette ville, il s'éleva tout d'un coup un vent furieux, des nuages sombres obscurcirent le ciel, et ils ne purent retrouver leur route.» M. Huber a rappelé avec raison, à propos de la ruine de Rauruka, la légende incorporée dans le Sūryagarbha sutra : au temps du Bouddha Kāśyapa, le royaume de Khotan aurait subi dans les mêmes conditions que Rauruka, une catastrophe identique. «En ce temps, le royaume de Khotan s'appelait *Kia-lo-cha-mo* 迦羅沙摩». Mais on n'a pas observé encore que ce nom même reparaît dans le récit sanscrit du Vinaya; Kātyāyana, en sortant de Rauruka, passe d'abord par la bourgade (*karvaṭaka*) de Khara, puis par le Lampaka, enfin par le pays de Śyamaka, avant d'arriver au Vokkāṇa (99, 2). Ce pays de Syamaka est aussi

mentionné parmi les pays de l'extrême Nord dans la Bṛhat Śaṁhitā, XIV, 28. Il est certainement identique au *Chö-mi* 賒彌 de Song-yun (trad. CHAVANNES, *B.É.F.E.O.*, 1903, p. 406), du Pei-che (*ibid.*), du T'ang-chou (CHAVANNES, *Documents*, p. 159) et au *Chang-mi* 商彌 de Hiouen-tsang (*Mém.*, II, 206); sous ces diverses rubriques, Vivien de Saint-Martin et Chavannes ont avec raison reconnu le Chitral. Hiouen-tsang avait recueilli une tradition (à propos de Kapilavastu, *Mém.*, I, 318) qui donnait pour fondateur au royaume de *Chang-mi* un des quatre Sākya que le clan avait bannis pour avoir combattu contre Virūḍhaka. L'Ekottarāgama, qui raconte longuement cette histoire (chap. 26; Tōk., éd. XII, 2, 31[a]), donne à ce Śākya le nom de *Chö-mo* 奢摩; le Tchou yao king (éd. Tōk., XXIV, 5, 476), qui résume le même récit, l'appelle *Chö-ma* 舍馬. *Chö-mo* et *Chö-ma* sont tous les deux des transcriptions normales de Śyāma. Tche-mong, qui avait passé par Khotan, avait aussi recueilli le nom de *Kia-lo-chö-mo* 迦羅奢末; de sa relation perdue, le nom a passé dans le glossaire Fan-fan-yu où il est interprété par *man ying k'in* 滿鷹金 «plein aigle or». Le premier élément du nom, *khara*, peut en effet désigner l'aigle marin; j'ignore comment *k'in* «or» peut traduire *śyāmāka* ou *śyāma*, mais le caractère 奢 adopté par Tche-mong sert justement à rendre le groupe *śya* dans *śyāma* (JULIEN, *Méthode*, n° 64 et *supra*). Ainsi, dès le début du v[e] siècle (Tche-mong voyage de 404 à 424), la légende de la catastrophe de *Kia-lo-cha-mo* = Khara-Śyāmāka s'était localisée en Sérinde. Le Vinaya rattache, par une filiation inattendue, à la destruction de Rauruka la fondation de Bharukaccha, le grand port de la Narmadā (*supra*, 17, 2). Le fondateur de Bharukaccha, Bhiru, est un ancien ministre du roi de Rauruka, qui a pu s'échapper à temps en montant sur un navire qu'il a rempli de joyaux! Il est vraiment fâcheux que le rédacteur de l'Avadana n'ait pas pensé à nous donner l'itinéraire suivi par la nef de Bhiru.

Nandivardhana (35, 3) est depuis longtemps enseveli dans l'oubli; la littérature en sanscrit ignore son nom, mais d'autres textes nous laissent entrevoir son passé, qui ne fut pas sans éclat. Le Vinaya des Mula Sarvāstivādin y conduit le Bouddha, lors de sa tournée au Nord-Ouest de l'Inde; il y passe après la soumission d'Apalāla, après sa visite à Kanthā et Revata, avant d'arriver à Kuntī et à l'emplacement où doit s'élever le temple de Kaniṣka, donc entre la source du Swat et Peshawar. Notre liste, qui l'insère entre Rauruka et le Lampāka (Lamghan, *infra*, 36, 3), lui assigne par là une position analogue. La ville était située sans doute au débouché des montagnes; elle figure dans le Vinaya des Mahāsāṅghika (chap. 9; éd. Tōk., XV, 8, 68[b]) parmi les quatre royaumes qui fournissent une laine de grande valeur, avec Vaiśālī, Puṣkalāvatī et Takṣaśilā. Le Candragarbha sūtra (sur ce texte, voir *Quelques documents sur le bouddhisme indien dans l'Asie Centrale, B.E.F.E.O.*, 1905, p. 230) classe Nandivardhana parmi les neuf royaumes régis par le Nakṣatra Śatabhiṣaj; il est encadré par le *Kieou-tch'a-p'o* d'une part, *P'o-leou-kia* de l'autre. La transcription *Kieou-tch'a-p'o* recouvre certainement le nom du pays que le Vinaya des Mula Sarvāstivādin indiquait comme la dernière étape du Bouddha avant sa visite à Nandivardhana; dans le chinois et dans le tibétain, ce nom est traduit par «le gardien du Tas», et, sur la foi des équivalences ordinaires, j'avais restitué un sanscrit Kuṭapa qui se trouve ainsi confirmé. C'est à Kūṭapa que le Bouddha convertit Gopāla, le roi-dragon, d'après le récit du Vinaya des Mula Sarvāstivādin. Hiouen-tsang (*Mém.*, I, 99) place la conversion de Gopāla à la fameuse caverne de l'Ombre, située à 20 li au S. O. de Nagarahāra; Nagarahāra était elle-même vers Jelalabad, sur la route du Lampāka (Lamghan) à Peshawar. C'est donc entre Jelalabad et Peshawar qu'il convient de chercher le site de Nandivardhana. Le Bouddha y avait converti le roi Devabhuti (ou Bhutideva) et sa famille,

les sept fils de la Caṇḍālī (cf. *Divyāv.*, 348), les deux Yakṣī Nalikā et Nalodayā. Auprès de la ville se trouvait un grand lac (cette indication pourrait servir à déterminer le site); le Yakṣa protecteur du lac, et aussi les dragons Aśvaka et Punarvasu qui habitaient le lac avaient sollicité et reçu les leçons du maître. Même, pour aider au salut des deux nāga, Bhagavat avait consenti à laisser son ombre sur l'emplacement du lac. Nandivardhana possédait de plus un des lieux sacrés du Grand Véhicule, un de ces *pīṭha* prédestinés à servir perpétuellement de séjour aux Bodhisattvas qui doivent prêcher sans relâche la loi aux créatures; c'est «la Grotte de l'Honorable». L'Avataṁsaka, qui glorifie cette grotte dans l'énumération des pīṭha, classe Nandivardhana à la suite du *Tchen-t'an*, de *Chou-le*, de *Kia-che mi-lo*, immédiatement avant *An-feou-li-mo* et *Kien-t'o-lo* (voir *B.E.F.E.O.*, II, 247-248). L'ancienne traduction de l'Avataṁsaka, due à Buddhabhadra [entre 399 et 421], porte: «*Nan-t'i-po-t'an-na* 難提跋檀那 a une résidence qui s'appelle *Ti-lo-feou-ho* 梯羅浮訶; les Bodhisattvas passés y habitent constamment» (éd. Tōk., I, 8, 46[b]). — La nouvelle traduction, due à Śikṣānanda [695-699], porte: «La ville d'Augmente-joie (*Tseng tch'ang hoan hi* 增長歡喜) a une résidence qui s'appelle la Grotte de l'Honorable : *tsong tchö k'ou* 尊者窟» (éd. Tōk., I, 8, 22[b]). Le Sūryagarbhasūtra et le Candragarbhasūtra, traduits en chinois l'un et l'autre par Narendrayaśas, et qui décèlent par tant de marques leur inspiration et leur provenance sérindiennes (voir *B.E.F.E.O.*, V, 226 et suiv.), ont des listes de pīṭha où reparaît cette grotte fameuse. Le Candragarbha (éd. Tōk., III, 4, 62[a]), dans une liste de 25 pīṭha, classe au vingtième rang la Grotte de la Grande Vertu (*ta tö k'ou* 大德窟) sans en indiquer le site. Mais, par une déviation singulière qu'il est difficile d'attribuer au hasard, le Suryagarbha place en tête de liste, au premier rang (éd. Tōk., III, 3, 52[b]) parmi les pīṭha du Jambudvīpa, «Nandivar-

dhana (*Nan-t'o-p'o-t'o-na*), la résidence du muni, du saint homme à la Grande Vertu (*ta tö* 大德), que le roi des dragons Yen-feou-kia (Jambūka) protège garde et honore de ses hommages». Ici Nandivardhana passe devant Vaiśālı, mise au second rang, et Kapilavastu, au troisième. La transcription donnée par Buddhabhadra permet de restituer avec certitude le nom originel du lieu saint, rendu par *tsong tchö* «l'Honorable», ou par *ta-tö* «grande vertu», lequel est l'équivalent ordinaire de «bhadanta»; 梯羅 *ti-lo* correspond à *thera* (cf. *infra*, 99, 3, au mot Ramatheṣu), 浮訶 *feou-ho* est une fausse lecture du traducteur qui s'est mépris sur la première syllabe du mot *guhā* «caverne», lequel est régulièrement traduit par *k'ou* 窟. Le lieu s'appelait Theraguhā (= Sthaviraguhā). Ce nom rappelle le Thērogonos au sujet duquel une singulière histoire se trouve rapportée dans le Traité des Fleuves, attribué à Plutarque (c'est une simple collection de notes ramassées par un compilateur inintelligent, épris de merveilleux). En traitant de l'Hydaspe, affluent de l'Indus (= Vitastā, auj. Bias), l'auteur s'exprime ainsi (1, 5) : «Ils enterrent aussi toute vive une vieille femme condamnée à mort, chaque année, auprès du tertre dit *Thērogonos*; et aussitôt il accourt du haut de la cime un grand nombre de reptiles et serpents qui dévorent les animaux muets volants à l'entour. Comme l'écrit Chrysermos [de Corinthe] au livre LXXX de l'Histoire des Indes; et Archelaos en fait plus expresse mention au livre III des Rivières.» Quelle que soit la valeur du fait, le nom paraît authentique, et la mention de «la vieille» garantit l'équivalence de *Thēro°* = pracrit *thera°*. Un prêtre chinois, Houei-wan (Nanj., *App.* III, n° 32), qui compose vers 700 un glossaire sur la nouvelle traduction de l'Avataṁsaka donnée par Śikṣānanda entre 695 et 699 (*Houa-yen king yin yi*; Nanj., 1606; éd. Tok., XXXIX, 10), a pensé retrouver une autre mention de Nandivardhana dans son texte. Au chapitre 76 de sa traduc-

tion (éd. Tōk., I, 4, 75ª, col. 5; section du *Jou fa kiai* = dharmadhātvavatāra, chap. 39, sect. 17), Śikṣananda rend ainsi l'original : « Dans ce royaume-ci de *Mo-kia-t'i* (Magadha), il y a un groupe d'habitations (聚落); là est une ville nommée P'o-tsiu-na 婆咀那. Il s'y trouve une upāsikā nommée *Hien chang* (Bhadrottamā?). » Houei-wan (chap. 下, p. 128ª, fin) annote : « C'est *Nan-t'o-p'o-t'an-na*. *Nan-t'o* 難陁 veut dire « joie » 喜; *p'o-t'an-na* 婆怛那 veut dire « abondance croissante » 增益. Cette ville se trouve dans le royaume de *Mo-kie* (Magadha) comme il est dit dans le sūtra original. » J'ignore sur la foi de quelles informations Houei-wan, contemporain de Śikṣānanda, a ainsi rectifié la traduction. En tout cas Śikṣānanda n'avait fait ici que reproduire l'ancienne traduction donnée par Buddhabhadra (éd. Tōk., I, 9, 84ᵇ, col. 5; chap. 57). Prājña (Nanj., *App.* II, 156), qui donne en 796-798 une nouvelle traduction de la section finale de l'Avataṁsaka d'après un manuscrit envoyé par le roi de *Wou-tch'a* (Uḍa) de l'Inde méridionale, à l'empereur de Chine (Nanj., 89; éd. Tōk., I, 6, 42ᵇ, col. 17), n'introduit ici que de légères modifications. « Dans ce royaume de *Mo-kia-t'i*, il y a un groupe d'habitations; son nom est « avoir sens » 有義 (sārtha?). Là est une ville nommée *Po-t'an-na* (怛 *t'an*, comme Houei-wan, au lieu de 咀 *tsiu* chez Buddhabhadra et Śikṣānanda). Il s'y trouve une upāsikā nommée *Tsouei chang hien* (= Uttamabhadrā). » *P'o-t'an-na* peut fort bien donner Vardhana, mais ce n'est pas assez pour introduire ici Nandivardhana, comme fait Houei-wan. Sans doute il a pu exister d'autres localités du même nom. Ainsi les plaques de Deoli, de Kṛṣṇa III le Rāṣṭrakūṭa, datées de 862 śaka = 940-941 de J.-C. (*Epigr. Ind.*, V, 188 et suivantes), enregistrent l'octroi d'un village appelé Tālapuruṁṣaka et situé dans le district de Nāgapura Nandivardhana. Nāgapura est Nagpur, dans les Central Provinces. Et nous savons par M. Hira Lal (*ibid.*, IX, 43)

que Nandivardhana est aujourd'hui le village de Nagardhan, à 5 miles de Ramtek, N. de Nagpur.

Au nom de Nandivardhana, le manuscrit D. substitue Hiṅgumardana. Saṅghavarman a lu *Hiṅguvardhana*, qui participe des deux lectures. Amoghavajra, qui suit d'ordinaire avec une fidélité ponctuelle le texte de Yi-tsing, a cru devoir cette fois s'en écarter pour adopter la lecture *hi(ṁ)gumardana*. Amoghavajra avait sous les yeux le texte de Yi-tsing; il n'ignorait probablement pas la ville de Nandivardhana; le nom des deux Yakṣa tutélaires, Nandi et Vardhana, semblaient garantir la lecture du nom de Nandivardhana. S'il a préféré lire Hiṅgumardana, malgré le nom des deux Yakṣa, c'est qu'il admettait peut-être l'identité réelle des deux désignations; Hiṅgumardana et Nandivardhana ne faisaient qu'une seule ville. Cette hypothèse peut devenir plus probable encore. La seule mention de Hiṅgumardana que j'aie pu relever se trouve dans l'Avadanakalpalata, avad. 56. Le poète Kṣemendra y raconte à sa manière, édifiante et badine à la fois, la soumission du nāga Gopala : «Bhagavat disparut du lieu où résidait le Yakṣa Dharāmukha (tib. *kha rnon* «figure en lame de couteau») et en un instant il arriva à la ville de Hiṅgumardana (le tibétain se contente de transcrire le nom).» Le roi du pays, qui s'appelle Brahmadatta, accueille pieusement le Maître; les habitants viennent se plaindre des dommages que le nāga cause au bétail, aux gens, aux moissons. Bhagavat se rend «au bout de la ville» (*nagarasyānte*), au mont Pasaṇa (tib. *rdo* «pierre»), sur le bord de l'eau, «que le souffle empoisonné du monstre semblait noircir»; il s'installe paisiblement. En vain le naga manifeste sa fureur; enfin les dieux de la forêt (*vanadevatāḥ*) interviennent, l'engagent à résipiscence; il se soumet. Pour répondre à sa prière, «le vainqueur s'arrangea pour être éternellement présent dans sa demeure» (*satataṁ tasya bhavane saṁnidhiṁ vidadhe jinaḥ*). C'est exactement l'histoire de Gopāla

telle que Hiouen-tsang la rapporte à propos de la Caverne de l'Ombre à Nagarahāra. Nandivardhana avait aussi et sa caverne et son ombre de Bouddha. L'appellation même de Hiṅgumardana comporte une précision géographique assez appréciable. Le mot signifie «écrasement du hiṅgu». Le *hiṅgu* (*Ferula asa fœtida*, d'après Hoernle, *Index du Bower manuscrit*) était un des condiments recherchés par les Indiens. La plante qui le fournit ne pousse pas dans l'Inde; au témoignage des botanistes, elle ne se trouve qu'en Perse et en Afghanistan. L'Amara Kośa (II, 9, 40), fidèlement reproduit par Hemacandra (422), donne en effet comme synonymes de *hiṅgu* les mots *vālhīka* et *rāmaṭha*, deux appellations géographiques que nous retrouverons plus tard (96, 2 et 99, 3) et qui nous conduisent l'une et l'autre à la frontière Nord-Ouest de l'Inde. Hiouen-tsang signale (*Mém.*, II, 187) comme le pays par excellence du hiṅgu le royaume de *Tsao-kiu-tch'a*, le premier royaume qu'il traverse après avoir franchi la frontière de l'Inde pour retourner en Chine. «Le sol est favorable à la plante *yo-kin* (safran) et à celle qu'on appelle *hing-kiu* (hiṅgu). Cette dernière croît dans la vallée du *Lo-mo-yin-tou*.» Vivien de Saint-Martin a reconnu sous cette transcription le nom du fleuve Helmend; dans la capitale du *Tsao-kiu-tch'a*, *Ho-si-na*, il a reconnu la ville de Ghazna. Le nom du royaume n'a pas encore été éclairci. Julien restaure un hypothétique *Tsâukoûṭa*. Marquart (*Eranshahr*, 285) suppose que «*Tsau-kü-ta* appartient à ces transcriptions hybrides de composés indiens, où l'un des éléments est reproduit phonétiquement, tandis que l'autre est traduit. *Kü-ta* est le sanscrit *kūṭa* «cime», *tsau* est un nom de pays qui est emprunté au Souei-chou... *Tsau* et *tsau-li* [autre désignation du même pays d'après une note du texte de Hiouen-tsang] sont des transcriptions abrégées du mot *jawuwla*, *jabula* [qui serait le vieux titre turc de yabgu].» Watters avait pourtant indiqué déjà (II, 266) «que, comme le

premier caractère peut se lire aussi *tchao* ou *tcho*, nous pouvons, sans faire violence aux sons chinois, restituer Jaguḍa, nom d'un pays fameux par son safran ». Il avait rappelé à ce propos que le tope au Safran, près l'arbre de Bodhi, avait été élevé par le chef d'une caravane venue du *Tsao-ku-t'a*. Le Śiśupalavadha (20, 3) mentionne « le safran Jaguḍa » (*jāguḍakuṅkuma*); d'autre part, le Maha Bhārata (III, 51, 1991) nomme les Jaguḍa entre les Tukhāra (du Tokharestan) et les Ramaṭha (*infra*, 99, 3), pêle-mêle avec les populations à l'ouest de l'Inde : Pahlava, Darada, Yavana, Śaka, Hārahūṇa, Cina. Il est intéressant de pouvoir vérifier sur un détail aussi mince le degré de réalité et d'exactitude qu'atteint la géographie du Maha Bhārata. Un texte vient heureusement résoudre la question. Le *Fan yu tse tien* (chap. 10) cite, en effet, sous le mot *hiṅgu*, ce passage du *Yin-yi* de Hiuan-ying (chap. 19) : « Le hiṅgu vient du royaume de *Chö-ou-tch'a-p'o-t'o-na* 闍烏荼婆迪那. Les habitants de ce pays en mangent constamment. Dans ce pays-ci [en Chine] on répète par tradition que le hiṅgu est le *yun-t'ai* 芸臺. Ce n'est pas exact. C'est le suc d'un arbre; il est semblable à la gomme du pêcher. Les gens des royaumes occidentaux en font un aliment ». Le passage manque à notre texte du *Yin-yi* de Hiuan-ying, chap. 19 (=chap. 18, éd. de Corée et éd. de Tokyō). Le *Yin-yi*, glosant l'Abhidharmavibhāṣā (éd. Tōk., XXXIX, 7, 70[b], col. 11-12), dit simplement : « C'est le suc d'un arbre. On s'en sert dans les royaumes de l'Ouest pour le mettre dans la nourriture. » Le *Yin-yi* de Hoei-lin, au chap. 68, glosant l'Abhdharmamahavibhaṣa (éd. Tōk., XXXIX, 9, 184[a]), dit plus simplement encore : « *Hiṅg-kiu* est un mot sanscrit. En langue des T'ang, on dit *a-wei* 阿魏. » Quelle que soit l'origine de la citation fournie par le *Fan yu tse tien*, elle donne comme la terre du hiṅgu le royaume de *Che-ou-tch'a-p'o-t'o-na*, qui correspond au sanscrit Ja-gu-ḍa-va[r]-dha-na. Nous pouvons donc poser avec assurance l'équivalence de

Tsau-kiu-t'cha et de Jāguḍa proposée par Watters. Le nom du pays était formé sur le même type que Nandivardhana; nous sommes ainsi ramenés une fois de plus, par une alternance qui semble organique, de Hiṅgumardana à Nandivardhana, en passant par la forme intermédiaire Hiṅguvardhana, que donne S. L'Inde a conservé à l'extrémité opposée un nom du même type, le Puṇḍravardhana (cf. *inf.*, 41, 1). En tout cas, Jāguḍa correspond au Zabul (ou Zabulistan) des géographes arabes.

Il est fort probable qu'il faut reconnaître Hiṅgumardana dans la ville que Ptolémée appelle *Indikomordana* (VI, 12, 6) et qu'il place en Sogdiane, entre l'Iaxarte et l'Oxus, non loin d'Alexandreia Oxianē; le nom du hiṅgu avait grande chance d'aboutir à Indiko- dans la bouche d'un étranger. Il est aussi fort probable que c'est le nom du Jāguḍa qu'il faut reconnaître dans les *Isagouroi* (*Ithagouroi*) de Ptolémée. Le géographe grec les mentionne deux fois : VI, 16, 5, sur le chemin de la Sērikē (Chine), dans les parages de la chaîne Kasia, au-dessous des Issēdones, non loin de l'Asmiraia, c'est-à-dire aux environs du Pamir vers le Cachemire et les sources de l'Oxus; et VII, 1, 45, il place dans le territoire de Arsa (=Uraśā), à côté de Taxiala (=Takṣaśilā), la ville d'*Isagouros* (*Ithagouros*). Ptolémée représente normalement la sonore linguale par *r*. La notation *Is-* ou *Ith-*, si mon identification est juste, doit retenir l'attention; elle montre, pour représenter la spirante qui manque au sanscrit (où elle est approximativement figurée par un *j*), la combinaison *is*, qui caractérise de manière si saisissante la graphie des parlers sérindiens (cf. *Journ. As.*, 1915, I, *Proc. verb.*). Ptolémée, fidèle à ses procédés, a reporté en coordonnées les Isagouroi d'un itinéraire et l'Isagouros d'un autre, sans se demander s'il ne s'agissait pas en réalité d'une seule et unique désignation; le cas est particulièrement fréquent chez lui dans la région des Paropanisades, de l'Hindou-Kouch.

Le Jāguḍa, si obscur qu'il nous paraisse, a eu lui aussi son heure d'éclat. L'histoire des T'ang (Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 160) l'enregistre officiellement sous le nom de *Sie-yu* 謝 颶; c'est l'impératrice Ou (684-704) qui lui avait conféré ce titre pour remplacer l'ancienne désignation. Ce titre n'a pas encore été expliqué ; il contient pourtant toute une page d'histoire inédite. J'ai déjà eu l'occasion d'indiquer en passant (voir *Le tokharien B, langue de Koutcha*, dans *Journ. As.*, 1913, II, p. 330) que *Sie* 謝 est la transcription du titre turc-indien *Ṣāhi*. Le vice-roi des Yue-tche, battu par Pan Tch'ao en 90 de J.-C., porte déjà ce titre. Le mot *yu* 颶 est expliqué par «vent violent». L'impératrice désignait donc le Jāguḍa comme «la tempête des Ṣāhi». On comprend ce titre quand on voit le roi du Sie-yu recevoir en 720 de la cour de Chine le titre de roi du Kapiśa. Le Kapiśa était le domaine propre des Ṣāhis turcs. La dynastie succomba dans cette «tempête», et une nouvelle dynastie de Ṣāhis brahmaniques alla s'établir sur le bord de l'Indus, à Udakabhāṇḍa. Le triomphe du Sie-yu annonçait la poussée arabe. Auparavant «le Kapiśa prenait les jeunes gens du Sie-yu pour les opposer, les armes à la main, aux Ta-che», aux Arabes (*T'ang chou*, dans Chavannes, *Doc.*, p. 161). Plus tard, c'est de ce même Jāguḍa que Mahmoud «le Ghaznévide» devait s'élancer à la conquête de l'Inde.

Le hiṅgu de Jāguḍa n'entra pas sans résistance dans l'alimentation indienne. Un produit étranger avait à triompher des répugnances que lui opposaient toutes les forces de routine. Le Vinaya du Petit Véhicule s'était contenté de proscrire l'oignon (*Cullavagga*, V, 34); le règlement jaina avait fait de même (*Āyārāṅga sutta*, II, 1, 8, 13); le code brahmanique de Manu (V, 5), plus tardif, interdit l'oignon, l'ail et l'échalote. Encore au temps de Hiouen-tsang (*Mém.*, I, 92) «les plantes d'une odeur forte, les oignons, les ciboules sont rares;

il y a peu de personnes qui en mangent. Si quelqu'un en fait usage dans sa maison, on l'expulse hors des murs de la ville ». Yi-tsing, à la fin du VIIe siècle, note la répugnance des Indiens pour l'oignon (*Record*, Takakusu, p. 44-45 et 137-138); le pauvre Chinois confesse humblement qu'il s'est laissé aller à la tentation et qu'il l'a expié; « l'oignon gêne pour la pratique du jeûne; il donne mal au ventre et aux yeux ». Quand le Grand Véhicule constitue sa discipline, à une époque assez basse, le hiṅgu est entré dans l'usage. La Mṛcchakaṭikā semble railler l'emploi du hiṅgu. Le Śakāra se vante de devoir au hiṅgu le charme de sa voix (acte VIII, éd. Stenzler, p. 117); mais le Śakāra n'est pas seulement un grotesque, c'est un étranger, un intrus venu de l'Ouest, comme le hiṅgu. Le Maha Bharata (XIII, 91, 4363) interdit de servir aux repas funèbres destinés à la nourriture des morts (*śrāddha*) des plats préparés au hiṅgu. Mais le Harivaṁśa (8443) ne craint pas de faire figurer le hiṅgu parmi les condiments dans un festin de Kṛṣṇa à Dvāravatī. Le Brahmajāla Sutra, qui enseigne la discipline des Bodhisattvas, interdit formellement les cinq plantes âcres 五辛 dans le quatrième śikṣāpada (cf. DE GROOT, *Code du Mahāyāna*, p. 42). La cinquième des plantes âcres prohibées est le *hing-k'iu* 興渠 = hiṅgu; les autres sont le poireau et trois sortes d'oignons. Mais, si le hiṅgu était populaire dans l'Inde, les Chinois ne le connaissaient pas, et la liste des cinq plantes âcres ne laissait pas d'embarrasser les casuistes. Le *Song kao seng tchoan* (éd. Tōk., XXXV, 5, 103^a; chap. 29) nous a conservé une consultation curieuse due au moine *Houei-je* 慧日. Le personnage lui-même est intéressant. Son nom doit s'ajouter à la liste déjà longue des pèlerins chinois qui visitèrent l'Inde. Il était né en 680; l'exemple du grand pèlerin Yi-tsing avait frappé son imagination, et il voulut, lui aussi, se rendre en Terre-Sainte. Il passa trois années à voyager sur les mers, passa à Koun-loun, à Fo-che, à Ceylan,

atteignit l'Inde; il se rendit aux lieux saints, les adora, rechercha les textes sanscrits; il y passa treize ans. Puis il passa encore quatre années à errer en solitaire dans les montagnes neigeuses et dans les villages des Hou. Il était las, dégoûté du monde; il se demandait dans quelle région on trouvait un bonheur intégral, en quel lieu on pouvait arriver à voir bientôt le Bouddha. Les maîtres qu'il interrogea lui exaltèrent tous la Terre-Pure, Sukhāvatī, le paradis d'Amitābha. Il se rendit alors au royaume de Gāndhāra; au nord-est de la capitale il y avait une grande montagne avec une image d'Avalokiteśvara (cf. Hiouen-tsang, *Mém.*, I, 140). Il prit la résolution de prier sans relâche jusqu'à l'apparition de la divinité. Il demeura sept jours prosterné sans prendre de nourriture. Enfin, le septième jour, vers la fin de la nuit, Avalokiteśvara manifesta dans l'espace une image couleur d'or rouge, longue de dix pieds et plus; le dieu était assis sur un lotus de pierreries. De sa main droite il toucha le crâne du moine et lui dit : «Tu désires ton bien propre et le bien d'autrui. A l'Ouest, la Terre-Pure de Sukhāvatī est le royaume d'Amita Bouddha. Applique ta pensée au Bouddha, récite les sutra, fais vœu d'aller y naître; quand tu seras arrivé dans ce royaume, alors tu verras le Bouddha, et je pourrai venir à ton aide. Sache que la doctrine de la Terre-Pure dépasse de beaucoup les autres pratiques.» Ayant ainsi parlé, Avalokiteśvara disparut. Le moine, malgré sept journées de jeûne, se sentit ragaillardi; il franchit les montagnes pour retourner vers l'Est, traversa plus de soixante-dix royaumes, et arriva à Tch'ang-an en 719. Il se consacra dès lors à propager la doctrine de la Terre-Pure; il reprit la tradition de Chen-tao 善導 qui, vers 650, avait prêché avec un éclatant succès le salut par Sukhāvatī. Houei-je avait constaté que la multitude des moines était fort embarrassée au sujet du hiṅgu qui figure dans les cinq plantes âcres. On prétendait que c'était

la plante appelée *yun-t'ai*, ou encore le *hou-ts'ai*, ou encore l'*a-wei*. Houei-je dissipe cette erreur : « En Chine, dit-il, nous n'avons que quatre des cinq plantes âcres, à savoir l'ail, le poireau, l'oignon, l'échalote. La cinquième, le hiṅgu, nous manque. *Hing-kiu* est un mot sanscrit mal figuré ; il faudrait dire *ing-kiu* 形具 (*ingu!*) Dans les autres royaumes, on n'en voit pas. C'est seulement en arrivant dans la région de *Yu-t'ien* (Khotan) qu'on en voit. La racine est grosse comme une racine de navet mince et elle est blanche aussi ; elle a l'odeur de l'ail. Les hommes de ce royaume se nourrissent de cette racine. » Sur les branches et les feuilles, Houei-je ne savait rien, car c'était l'hiver qu'il avait passé par ce pays. En tout cas, ni le *yun-t'ai* ni le *hou-ts'ai* ne font partie des cinq plantes âcres ; on peut en manger sans commettre de péché.

Le nom du pays suivant (36, 2) est très incertain ; il est difficile d'opter sans aucune raison positive entre Vāpibhūmiya O., *Vāyibhūtīya* H., *Vāghubhūmīya* S., *Vāyubhūmīya* D. et *Vāyibhūmīya* Y. A. T. C'est entre la région de Ghazni et la rivière de Kaboul qu'il faut sans doute chercher cette terre inconnue, puisque le nom suivant nous mène en aval de Kaboul, au pays de Lamghan ou Laghman. Le site de Lampāka (36, 3) est, en effet, déterminé depuis longtemps. Ptolémée (VII, 1, 42) place les *Lambatai* au-dessous des sources du Koas (le Kabul-rud) ; c'est par eux qu'il commence sa description des territoires et des cités de l'Inde. Hiouen-tsang, qui a visité le pays (*Mém.*, chap. 2, p. 95), le considère aussi comme la limite de l'Inde. « En partant du royaume de Kapiśa. . . il franchit les montagnes, entra dans les frontières de l'Inde du Nord, et arriva au royaume de Lan-po. » Le Vinaya des Mūla Sarvastivādin rattache l'origine de ce nom à la légende de Mahā Katyāyana et de la ville de Rauruka. Quand le saint abandonne la cité maudite, il emmène avec lui Śyāmāka, le jeune fils du

pieux ministre Hiru. «Le Vénérable dit à l'enfant: «Mon fils, prends le bout de mon costume.» Il prit le bout du costume. Il s'en alla par l'air, grâce à son pouvoir magique, emmenant le jeune Śyāmāka (*Divyāv.*, XXXVII, p. 577 = *Mūla Sarv. Vin.*, éd. Tok., XVI, 9, 98^b^)... Śyāmaka restait suspendu aux franges du costume; les bouviers et les bergers s'en aperçurent. Ils s'écrièrent bruyamment: *Lambate! Lambate!* («il pend»). De là vient l'usage de désigner les hommes dans cette région comme Lambakapāla (*ibid.*, 579; la traduction chinoise due à *Yi-tsing*, XVI, 9, 98^b^, dit : Les hommes qui le voyaient crièrent : *Lan-po-ti* 濫波底 *Lan-po-ti* [ce qui veut dire : il est suspendu] et pour cette raison l'emplacement du territoire qu'ils traversèrent ainsi s'appelle *Lan-po* 濫波. (Et maintenant, ajoute en note Yi-tsing, l'Inde du Nord présente encore ce royaume.)» Il n'est pas sans intérêt ni sans portée d'observer que la prétendue étymologie du nom suppose une prononciation à sonore labiale, comme la transcription grecque de Ptolémée, tandis que le sanscrit emploie la sonore labiale dans Lampāka. Le Mahā Bhārata (VII, 122, 4847) mentionne les Lampāka à côté des Darada, Taṅgana, Khaśa, Pulinda. D'après le dictionnaire de Hemacandra (960), Lampāka a pour synonyme Muruṇḍa; j'ai eu l'occasion d'étudier cette désignation dans les *Mélanges Ch. de Harlez*.

Pour notre liste, comme pour Hiouen-tsang, le Lampāka est manifestement la limite de l'Inde. Arrivée là, elle revient brusquement sur ses pas et saute d'un coup jusqu'à MATHURĀ (37, 1). On se rappelle que le Bouddha, lui aussi, après son excursion dans le Nord-Ouest, telle que la rapportent le Vinaya des Mula Sarvastivadinet l'Aśokavadana (voir PRZYLUSKI, *Journ. As.*, 1914, II, p. 518), s'en retourne à Mathurā, où il prédit la fondation du monastère Naṭabhaṭa et la naissance d'Upagupta. Ce précédent vénérable a pu déterminer l'itinéraire de notre

liste. Mathurā, sur la Jumna, est la Μοδουρα ἡ των θεων de Ptolémée (VII, 1, 47), qui la met dans le royaume des Kaspeiraioi (Kāśmīra, Cachemire), lequel s'étend jusqu'au mont Ouindios (Vindhya). On a toujours traduit «la Mathurā des dieux», et on a rappelé les souvenirs de Kṛṣṇa et les monuments bouddhiques et jainas. Mais Ptolémée ne se soucie guère de religion ni de théologie ; ses listes n'offrent pas un cas analogue, et de plus l'indication reste aussi étrange que vague. Au contraire, il accole souvent au nom de la ville l'indication du roi qui y réside ou qui la possède. Sa Μοδουρα ἡ των θεων fait pendant à la Μοδουρα βασιλειον Πανδιονος (VII, 1, 89), et elle se distingue de l'autre par cette spécification. L'informateur que Ptolémée a suivi avait sans doute rendu ainsi, par la seule approximation possible en grec, le titre des *devaputra* «fils de dieu», de la dynastie Kuṣaṇa. Le territoire des Kaspeiraioi répond sans doute au territoire indien de cette dynastie.

De Mathurā notre liste, par un nouveau bond, saute à une autre extrémité de l'Inde, jusqu'à l'île des Rākṣasa, LAṄKĀ (37, 3), autrement dit Ceylan, qui paraîtra plus bas (89, 3) sous le nom de Siṁhala. L'attraction de la Mathurā méridionale, Pāṇḍyamāthura (39, 3) a pu décider la nouvelle direction de la liste. Au reste, avant de s'y engager définitivement, elle mentionne le Sūna et le Kośala. Le SŪNA (38, 1) m'est inconnu; Hiouen-tsang nomme (*Mém.*, I, 47; II, 188) un dieu *Sŭna*, qui est adoré dans le *Tsao-kiu-tch'a* (Jāguḍa; voir *supra*); Julien, qui avait d'abord restitué un original *Soûna* (I, 47), lui a substitué ensuite *Kchouṇa* (II, 188); Watters (II, 265) lit *Shu* ou *Chu* [c'est-à-dire *Tchou*]-*na*. Pourtant une note attachée au texte de Hiouen-tsang indique expressément la prononciation *S[i+k] eou = Seou* pour le caractère 稃.

Le Kośala (38, 4) est une des terres classiques de la géographie indienne ; c'est le le pays d'Ayodhyā, l'Oudh de l'Inde britannique. Le ms. D. a conservé la variante *Sthūlaka*, que portait aussi l'original de S. et qui peut être la lecture authentique; le Gaṇapaṭha sur Pāṇini (4, 2, 80) tout au moins enseigne à former le nom de localité Sthūlaka dans une série de noms qui paraissent appartenir au Nord de l'Inde.

Pāṇḍyamāthura (39, 3) est la Μοδουρα βασιλειον Πανδιονος de Ptolémée (VII, 1, 80), la Madura actuelle. Les Pāṇḍya sont de temps immémorial liés à cette région. Le Mahā Bhārata les mentionne plus d'une fois dans les peuples de l'extrême Sud (II, 30, 1174; III, 8339, etc.). Malaya (40, 1) est la chaîne qui a donné son nom au Malabar; c'est la terre du santal, familière à toute la littérature sanscrite. Le Kerala (40, 3) est la côte du Malabar (cf. Mh. Bh., I, 6685; VI, 366, etc.); ce nom, pourtant bien connu, a subi des déformations étranges chez tous les traducteurs. S. en fait *Keraka*, que Y. par raison métrique réduit à *Kera ;* la forme *Keraka* se lit dans le Mh. Bh. (II, 1173), éd. de Calcutta; Bombay rétablit *Kerala*. A. lit *Kerata*, nom inconnu par ailleurs. Enfin T., peu au courant du Sud de l'Inde, introduit ici le *Kailāsa!* Les Pauṇḍra (41, 1) figurent déjà dans l'Aitareya Brahmaṇa (sous la forme simple de Puṇḍra) parmi les peuples des «extrémités», à la limite du monde aryen, avec les Andhra et les Śabara, les premiers appelés à former un grand royaume, les autres destinés à demeurer dans un état de demi-sauvagerie. Le Mh. Bh. mentionne les Pauṇḍra dans les énumérations de peuples étrangers au brahmanisme (I, 6684; XII, 2430 : XIII, 2158); Manu, qui fait de même (X, 44), nomme à côté d'eux les Udra, de l'Orissa. Varaha Mihira (*Bṛhat S.*, XIV, 7) classe également ensemble les Pauṇḍra et les Utkala; Utkala est un autre nom de l'Orissa.

Les trois traducteurs chinois, qui ont donné chacun une transcription particulière, ont lu tous trois, au lieu de Pauṇḍra, *Paṇḍa*. Il convient d'observer que le Mahā Bhārata, II, 119, nomme côte à côte Pauṇḍra et Pāṇḍa, et associe ce dernier nom à Uḍra [*tath Aṅga Vaṅgau saha Puṇḍrakena PāṇḍOḍrarājau ca Sah Andhrakena*]. Il ne faut donc pas trop se hâter de corriger Paṇḍa en Pāṇḍya, comme font Böhtlingk et Roth, *s. v.* Pītaṅgalya (42, 1) est complètement inconnu par ailleurs; mais la position que lui assigne la liste permet de l'identifier au Petirgala, que Ptolémée (VII, 1, 83) classe auprès de Banaouasei (Vanavasi, *infra*, 46, 3), mais plus près encore de Baithana, quant aux distances. Il est fort probable que Pıtaṅgalya-Petirgala est la localité de Pitalkhora, dont Burgess a décrit les caves-temples bouddhiques (*Arch. Surv. West. Ind.*, vol. IV; pour les inscript. cf. Lüders, *Liste*, 1187-1193); Pitalkhora est situé à 18 milles O. de Chalisgaon (Khandesh), sur le territoire du Nizam, N. de Paithan et N. E. de Nasik (43, 1). Taraṅgavati (42, 3) est inconnu; S. et A., qui transcrivent le nom, au lieu de le traduire comme Y. et T., l'abrègent tous deux en Taraiṅgati. Nasikya (43, 1) porte encore aujourd'hui le nom de Nāsik, vers les sources de la Godāvarı; l'ancienneté et l'importance de la ville sont prouvées par les temples souterrains, les inscriptions, les textes. Le Mahābhāṣya sur Pāṇini (6, 1, 63) nomme «la ville de Nāsikya». Ptolémée l'appelle Nasika (VII, 1, 63). Bharukaccha (43, 4), aujourd'hui Broach, sur l'estuaire de la Narmadā, a déjà paru plus haut (17, 1). Nandika (44, 1) est donné comme un nom de Yakṣa par le ms. D., par S. A. et T.; les ms. O. et H. et aussi Y. en font un nom de pays. Karahāṭaka (44, 4) est aussi mentionné par le Mahā Bhārata (II, 1173) parmi les pays du Sud, entre Vanavāsi et Pāṇḍya [cf. aussi Yaśastilaka, éd. Kavyamālā (II, 182) où Somadeva Suri décrit le Karahaṭa: *itaś cāsti khalu Vindhyād*

dakṣiṇasyām diśi Tridaśadeśāśrayaśrīnikaṭaḥ Karahāṭo nāma janapadaḥ]. C'est aujourd'hui Karad (Karhāḍ), dans le district de Satara, comme l'attestent les Karhad plates de Kṛṣṇa III (*Ep. Ind.*, IV, 278). Le Kaliṅga (45, 2) a été déjà nommé (*supra*, 22, 3); le Kośala (45, 3) remplace, à côté du Kaliṅga, le Veṇvātaṭa de 22, 1, qui n'en est, comme nous l'avons vu, qu'une autre désignation. Svastikaṭaka (46, 2) m'est inconnu; Vanavāsi (46, 3) est, au contraire, une localité célèbre: Ptolémée la nomme (VII, 1, 83) et aussi le Mahā Bhārata (II, 1173); elle garde encore aujourd'hui intact son vieux nom (Banavasi, dans le North-Kanara). Je ne connais ni Taṭiskandha (47, 1), ni Ṣaṭpura (47, 3), ou *Ṣaṭpūra* A., ou *Sadāpūra* Y.

La liste s'écarte maintenant du Dekkhan et revient au Madhyadeśa. Vairāmaka (48, 1) ne reparaît que dans le Maha Bharata (II, 1832 et 1869), où il figure dans des énumérations de peuples du Nord-Ouest, avec les gens du Trans-Indus (*pāresindhu*), les Pārada, les Kāśmīra, les Darada, etc. (L'éd. de Calcutta, II, 1869, porte *Vaiyamakāḥ*.) Pour Avanti (48, 3), cf. *supra*, 16, 4. Le nom suivant est tout à fait incertain; Gomardana, manuscrits O. H. et aussi A. et T.; *Gonardana*, manuscrit D., *Gonandana* Y., *Gokardana* ou *Gog°* S. Pour Vaidiśa, voir *supra*, 20, 4. Chattrakara (50, 1) ou *Chattrāgāra* est inconnu. Tripuri (50, 3) est sans doute la Tripuri des rois de Cedi, aujourd'hui Tewar, près de Jabalpur. Ekakakṣa (51, 1), comme lisent tous les traducteurs, ou *Erakakṣa*, comme lisent tous mes manuscrits, est inconnu. Erakakṣa, si cette lecture est exacte, pourrait être la Ηραράσσα μητροπολις (var. Κραγγαύσα) que Ptolémée (VII, 1, 50) place dans la région de Mathurā. Udumbara (51, 4) est un nom de tribu que le Gaṇapātha sur Pāṇini (4, 2, 53) classe près des Jalandharāyaṇa; c'est en effet au Nord de la ville de Jalandhar, dans la région de Hoshiarpur et de Kangra, que se retrouvent leurs

monnaies. Le Maha Bharata (II, 1869) les place aussi dans les populations du Nord-Ouest, immédiatement à côté des Vairāmaka (*supra*, 48, 1); la Bṛhat Saṁhitā (XIV, 4) les compte parmi les populations centrales du Bharatavarṣa, sur la limite occidentale, près des Kapiṣṭhala et de Hastināpura. Kauśāmbī (52, 2) est la fameuse capitale des Vatsa, où régnait le galant Udayana; aujourd'hui Kosam, sur la Jumna, à 50 kilomètres environ en amont d'Allahabad. Le manuscrit D., et S. avec lui, lisent *Kauśalī* qui a déjà paru (*supra*, 45, 3); les manuscrits O. et H. lisent *Vaiśālī*, qui a déjà paru au 11, 2. Śāntimatī (52, 3) est inconnue. Ahichattra (53, 1) était la capitale du Pañcāla septentrional; aujourd'hui Ramnagar, près Aonla, dans le Barailly district du Rohilkhand; elle fait partie du royaume de Drupada, dans le Maha Bhārata (I, 5516). Ptolémée enregistre les Adeisattroi (VII, 1, 71) et la ville d'Adisdara (*ibid.*, 53). Kāmpilya (53, 3) était la capitale du Pañcāla méridional, aujourd'hui Kampil, dans le Farukhabad district; Drupada y avait fait sa résidence (Maha Bharata, I, 5512; V, 7422). Ujjihāna (54, 1) et les Māṇḍavya, les gens de Maṇḍavī (54, 3) sont cités presque côte à côte dans la Bṛhat Saṁhitā (XIV, 2) qui les met au centre du Bharatavarṣa. Le Rāmāyaṇa (II, 71, 12) marque Ujjihāna comme une des étapes de Bharata, après qu'il a traversé la Yamunā et le Gange, pour revenir du pays des Kekaya à Ayodhyā. Pāñcālī (54, 2) est une des villes du Pañcāla, sans doute la ville de Passala, que Ptolémee (VII, 1, 51) place à l'est du Gange. Gajasāhvaya (54, 4), «la ville qui a le nom de l'éléphant», est Hastināgara (cf. Hemac., 978, *Gajāhvaya*), la capitale des Pāṇḍava, Delhi. Varuṇā (56, 1) est une ville obscure, mais qu'il n'est pas impossible d'entrevoir. La Prajñāpanā, le quatrième upāṅga des Jaina (dans Weber, *Ind. Stud.*, XVI, 397 et suiv.), donne une énumération des «Arya», classés en neuf groupes. Un de ces groupes comprend Vairāḍa (=Vairāṭa),

Vattha (ou Maccha) Varaṇā [sic] Atthā (ou Acchā). Le commentateur Nemicandra explique: «Varuṇā est une ville; Acchā est le pays. D'autres disent: «La ville d'Acchā en Varuṇa.» Évidemment Nemicandra n'avait qu'une vague idée de cette géographie ancienne. Mais les gloses du *Li kouo tchouan*, conservées par le dictionnaire *Fan fan yu*, prouvent que le moine *Fa-cheng*, au cours de son voyage dans l'Inde (424-453), avait passé par une ville de Varuṇa, en se rendant de Nagarahāra à Vaidiśa, du Kaboul à Bhilsa. Le nom est écrit *P'o-leou-na* 婆樓那; l'exactitude de la transcription, phonétiquement certaine, est encore garantie par la glose, qui traduit 蛟 *kiao*. Le dragon *kiao* est «le dieu des animaux aquatiques», dit *Kouan tseu*, cité par De Visser, *The dragon in China and Japan* (p. 76 et suiv.); au Japon, il est «le principal dieu des eaux» (*ibid.*, 232). Il est donc tout naturellement l'équivalent de Varuṇa. La ville de Varuṇā, nommée d'une part près de Bairat, d'autre part près de Bhilsa, l'une et l'autre situées dans le Rajpoutana, et classée dans notre liste entre le Pañcāla et le Yaudheya, doit donc se trouver à l'ouest de Delhi, sur les confins septentrionaux du Rajpoutana. Le pays de Varuṇa figure aussi dans la longue liste des royanmes insérée au Candragarbhasūtra (cf. *B. E. F. E. O.*, 1905, p. 273); il fait partie du groupe régi par le nakṣatra Puṣya, et se trouve rapproché, comme dans notre liste, du Pañcāla et du Kurukṣetra; il reparaît dans une autre liste du même texte (*ibid.*, 263, n° 21) sous le nom de Varuṇapati, et il y est accolé, comme dans la première liste, au pays de Ti-po-ni (Tivani, Trivarṇi?). Ce dernier nom rappelle le Tiyavani de la plaque de Sohgaura, l. 3, où M. Fleet (*J. R. A. S.*, 1907, p. 517) pense trouver un nom de ville. Les Yaudheya (56, 3) paraissent dans le Maha Bharata (II, 1870) à côté des Trigarta et des Madraka, parmi les populations du Penjab; leur confédération eut à lutter contre Rudradaman et Samudragupta, qui se flattent

l'un et l'autre de les avoir soumis. Les monnaies frappées au nom des Yaudheya se retrouvent particulièrement dans l'Est du Penjab, entre Sutledj et Jumna. Le Yaśastilaka de Somadeva Suri s'ouvre par une description du pays des Yaudheya et de leur capitale Rājapura; mais il n'y a rien de précis à tirer de ces vains exercices de littérature. Le Kurukṣetra (57, 1) est le champ de bataille où se sont livrés les grands combats du Mahā Bhārata, à côté de Thanesar (Sthāṇviśvara). Il est difficile de rétablir avec assurance le nom des deux génies qui présidaient au Kurukṣetra; quel qu'il doive être, il semble voisin du nom des deux Yakṣa du Kurukṣetra, Tarantukārantuka, mentionnés dans le Mahā Bhārata (III, 7078 et IX, 3032). La forêt d'Ayāti (59, 3), située entre Kurukṣetra et Śrughna, ne m'est pas connue. Pour Śrughna, voir *supra*, 23, 2. Les noms mentionnés aux vers 61 et 62 ont embarrassé les traducteurs. T. a lu *Siṁhabale* au locatif et en a fait un nom de lieu; *Koṭivarṣa* (62, 1) est pour Y. et A. un nom de Yakṣa; mais S. et T., d'accord avec nos manuscrits, en font un nom de lieu; Koṭivarṣa est en effet donné par les lexiques (*Trik.*, 2, 1, 17; *Hemac.*, 977; *Keśavasvāmin*, *caturakṣarakāṇḍa*, *nānāliṅga*, v. 195) comme un des noms de Devīkoṭa. Devīkoṭa est une ville située à l'extrême Sud de l'Inde, à l'est de Madoura; on ne s'attend guère à la voir paraître ici, parmi tant de villes du Madhyadeśa. Au reste, le Hevajratantra (cf. *B. E. F. E. O.*, IV, 547) cite Devīkoṭa ou Devīkoṣṭha parmi les *pīṭha* ou «lieux sacrés» du rite tantrique. Peut-être il s'agit d'une autre ville de même nom. Le nom de Koṭivarṣa a été sans doute appliqué à plus d'une localité; la liste en vers de la Prajñāpanā jaina, déjà citée, réunit dans un seul groupe Mathurā, Pāvā, Śrāvastī et enfin *Koḍivārisaṁ ca Lāḍā ye*; le commentaire de Nemicandra explique: *Lāṭāsu Koṭivarṣam* «Koṭivarṣa en Lāṭa». Un des manuscrits de la Prajñapanā lit, au lieu de Lāṭa, Lāḍhāsu. Au lieu du Laṭa, la Larikē de Ptolémée, le Guzerat actuel, on

IMPRIMERIE NATIONALE.

aurait alors le pays de Raḍhā (plus correct, car ce nom est féminin); Rāḍhā est le Rarh dans le delta du Gange, sur la rive occidentale de la Bhagirathi. Koṭivarṣa pourrait donc être la Kōrygaza de Ptolémée (VII, 2, 14), chez les Maroundai, sur le Gange inférieur. Campā (63, 2) nous conduit dans cette direction; c'est la capitale des Aṅga, fameuse à travers toute la littérature de l'Inde; le site correspond à peu près à la moderne Bhagalpur, en aval de Patna. Girivraja (63, 4) est la vieille capitale du Magadha, familière aux épopées (Mahā Bhārata, I, 409 : II, 800, etc.; Rāmāyaṇa, I, 34, 7, etc.); c'est la première Rājagṛha, enfermée dans son cirque montagneux. Goyoga (64, 1), si c'est bien un nom de lieu (S. en fait un nom de Yakṣa) est inconnu. L'Aṅguttara (I, 280) donne Goyoga comme le nom d'un arbre pilakkha (plakṣa) à Bénarès. Nāgara (64, 4) est un nom trop répandu pour comporter la moindre précision; on ne saurait guère ici penser à Nagarahara, situé à l'extrême Ouest de l'Inde; la liste se maintient dans la vallée du Gange. Sāketa (65, 2) est Ayodhyā (cf. *supra*, 10, 3). Kākandī (65, 3) est une ville ancienne : le stūpa de Bharhaut, vers le IIe ou IIIe siècle av. J.-C., avait reçu un don d'une religieuse de Kākandi (Lüders, *Liste*, no 817). Un des plus anciens patriarches du jainisme, Arya Susthita, que la tradition jaina place à la fin du IIIe siècle av. J.-C., était originaire de Kākandı, et pour cette raison surnommé Kakandika. La Kāśikā Vṛtti (sur Pāṇ., 4, 2, 76) dérive le nom de la ville du nom de son fondateur Kakanda; Kakandı y fait couple avec Makandı (aussi *ibid.*, 4, 2, 123), laquelle était située sur le bord du Gange, au témoignage du Mahā Bhārata (I, 5512). Somadeva Suri rapporte dans le Yaśastilaka (II, 331) l'histoire édifiante du roi Saurasena, qui régnait à Kakandı; s'il est permis de traiter sérieusement cette nauséabonde composition, le nom du roi indiquerait une parenté d'origine avec les Surasena de Mathura. Pour Kauśāmbī

(65, 1), cf. *supra,* 52, 2. Bhadrikā (66, 3), qui nous ramène vers Pāṭaliputra, est probablement identique à Bhadrapura (*supra,* 2, 2), également placé à côté de Pāṭaliputra. Saṁghila Bhaḍikiya, qui fit une donation au stupa de Bhilsa (Lüders, *Liste,* 321), était sans doute originaire de cette ville. Avec Pāṭaliputra (67, 1 = 1, 2, *supra*) le circuit est terminé.

La liste en repart, avec des allures d'abord flottantes, pour s'engager résolument ensuite vers l'Ouest, comme dans la première partie. La première étape (68, 2) de ce nouvel itinéraire est difficile à préciser. Manuscrits et traducteurs divergent à qui mieux mieux. O. et H. donnent : *Kāñcīṣu ;* D., *Sākete ;* S., *Ekaca ;* Y., *Kāśī ;* A. et T., *Kāca. Kāca,* comme nom de peuple ou de ville, n'est pas connu ; de même *Ekaca.* Kāñcī, aujourd'hui Conjeveram, dans le Sud de l'Inde, est fort inattendu ici. Kāśī est plus vraisemblable, à côté du nom des Ambaṣṭha, car la Bṛhat Saṁhitā (14, 7) rapproche aussi ces deux noms. On sait que Kāśī désigne le pays et la ville de Bénarès. Les Ambaṣṭha (68, 3) paraissent fréquemment dans le Mahā Bhārata, où ils sont rangés parmi les peuples de l'Ouest (p. ex. II, 1189, 1871), auprès des Śibi, des Trigarta, des Madra, des Mālava, qui sont tous des peuples du Penjab. La Bṛhat Saṁhitā (14, 7) les classe au contraire parmi les peuples de l'Est, entre Kāśī, c'est-à-dire Bénarès, et Tāmalipti, c'est-à-dire Tamluk, aux bouches du Gange. Ptolémée (VII, 1, 66) assigne aux Ambastai une position dans la région du plateau central de l'Inde. Si l'étape suivante est Ekakakṣa (69, 1), comme l'indiquent Y. et T., ce nom nous reporte du côté du Penjab (cf. *supra,* 51, 1). Mais O. et H. lisent *Bharukaccha* (cf. 17, 1) ; D., *Erakakṣa* (même variante au 51, 1) : S., *Alaka,* et A., *Devakakṣa.* Ajitaṁjaya (69, 4), déjà rencontré aussi (*supra,* 27, 1), suggère aussi la même direction. En tout cas, avec Agrodaka (70, 1), nous retrouvons sûrement

(cf. *supra*, 18, 1) le Penjab. Saindhava (70, 3) nous mène jusqu'au bord de l'Indus. Par un crochet brusque, la liste retourne à Kapilavastu (71, 2; cf. *supra*, 7, 2); elle reprend pied au Rajpoutana, avec la «terre du désert», Marubhūmi (74, 4), le Marwar. Entre ces deux points, Kapilavastu et Marubhūmi, se place une liste de noms obscurs. *Gāndhāraka* (72, 1), nom de Yakṣa pour les manuscrits, pour S. et pour T., est pour Y. et A. un nom de pays, le Gāndhāra (cf. *supra*, 32, 2). *Dvārakānilaya* (72, 3), «le Yakṣa qui réside à Dvārakā» nous ramènerait à la Dvārakā de Kṛṣṇa en Kathiawar (*supra*, 13, 2): toutefois S. lit *Dvārako Nilayaḥ* comme deux noms de Yakṣa; Y. et A. traitent aussi Dvāraka comme le nom d'un Yakṣa. Le mot *nilaya* est traité par S. comme un nom de Yakṣa, tandis que A. le combine en composition avec le mot suivant pour en former aussi un nom de Yakṣa. S'il convient de choisir entre tant de possibilités, je traduirai : «Vaikṛtika est [le Yakṣa] du Gāndhāra, Dhruva réside à Dvārakā.» Les deux localités nous ramènent alors dans la direction générale de l'itinéraire. Saubhadra (73, 2), si c'est réellement un nom de lieu, m'est inconnu ; O. lit *Saubhadreyo*, et en fait un nom de Yakṣa, comme fait aussi S. Vairāṭaka (74, 1), dont le nom semble apparenté au pays des Virāṭa (*supra*, 9, 3), devient *Vaiḍūryaka* dans le manuscrit D. et chez A.; S. et Y. introduisent ici un *Vaiḍūryapura*, «ville du béryl». Les montagnes du Badakhchan, vers les sources du Kokcha, sur le versant nord de l'Hindou-Kouch, ont, comme on sait, des mines de béryl considérables. Déjà Pāṇini (4, 3, 84), et derrière lui Kātyāyana et Patañjali, *ad loc.*, dérivent *Vaidūrya* d'un nom de localité, Vidura, que plus tard on regarde comme un nom de ville et un nom de montagne (Ujjvaladatta sur Uṇadis., 2, 60); le Viṣṇu-Purāṇa (II², p. 117, Wilson-Hall) range le Vaidurya parmi les contreforts occidentaux du Meru, avec le Gandhamādana, qui est situé à l'ouest du

Cachemire. Sārapura (74, 2) ou *Sarāpura* O. H. n'est pas connu par ailleurs, non plus que Vṛndakaṭa (75, 1), dont Y. et A. font un nom de Yakṣa, ou Vaimānika (76, 1), dont S. fait un nom de royaume. Les Darada (76, 3) sont de temps immémorial fixés au nord-ouest du Cachemire; leur pays s'appelle encore aujourd'hui Dardistan (cf. Stein, *Rājataraṅgiṇī*, note sur les vers I, 312, 316). Kāśmīra (77, 2) est le Cachemire. Jaṭāpura (77, 4), si cette lecture est exacte (S. lit *Jaṭāsura*, Y. et A. *Kaṭāpura*), peut être la ville des Jats, que Candragomin semble désigner comme les Jarta (cf. *B. E. F. E. O.*, III, 51). Le Yakṣa Pañcika est mis en rapport avec les «confins du Cachemire» (Kāśmīrasaṁdhi, 78, 3), comme dans le récit pali de la conversion du Cachemire par Majjhantika (*Samantapāsādikā* dans Oldenberg, *Vinaya*, III, 315). Cīna (80, 1) pour les traducteurs chinois et tibétains est sans aucune hésitation la Chine; je n'en persiste pas moins à penser que ce mot désigne le pays situé au nord de l'Himālaya. Kauśika (81, 3) n'a pas encore été signalé comme nom de pays; je n'hésite pas à y reconnaître les Kuśika (ou Kucika), que la Bṛhat Saṁhitā (XIV, 30) énumère parmi les peuples du Nord-Est, en compagnie du Kāśmīra (*supra*, 77, 2), du Darada (*supra*, 76, 3), du Cīna (*supra*, 80, 1), du Kauninda (*infra*, 82, 2), du Khaśa (*infra*, 84, 2); j'ai proposé déjà d'y retrouver le pays de Koutcha (*Journ. As.*, 1913, II, 344). Malgré l'accord de tous les autres textes, qui donnent le nom de *Kaliṅga*, je n'hésite pas à suivre S., qui lit seul au 82, 2, Kuḍinda, équivalent graphique de Kulinda. Le Mahā Bhārata nomme fréquemment les Kulinda (II, 590, 996, 1859, etc.). C'est eux qu'Arjuna soumet les premiers quand il part à la conquête des régions du Nord. Ptolémée précise bien leur situation (VII, 1, 42) «vers les sources du Bibasis (Bias), du Zaradros (Satlej), du Diamouna (Jumna) et du Gange». Le Maṇḍalāsana (82, 4) est inconnu; c'est moins une désignation géogra-

phique qu'une sorte de sobriquet, comme dans le cas des Utsavasaṁketa. «Ceux qui s'assoient en cercle» rappellent par contraste les Ekāsana «ceux qui s'assoient tout seuls», que le Mahā Bhārata (II, 1859) place justement au voisinage des Kulinda, à côté des Khaśa. Kāpiśī (83, 2) est le pays de Kapiśa, qui joua un si grand rôle dans l'histoire de l'apostolat bouddhique; les Chinois le confondirent souvent avec le Kaśmīra (Cachemire), sous la désignation commune de Ki-pin. Les textes sanscrits n'ont même pas conservé le nom du Kapiśa; c'est aux documents chinois, voyages de pèlerins, biographies de moines, notices dans les histoires officielles, que nous devons toutes nos informations. Il suffira ici de renvoyer à Hiouen-tsang, *Mém.*, I, 40; Watters, *Notes*, I, 122; et Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, 130. Le Kapiśa est le Kafiristan actuel, où semble survivre un écho du nom ancien. Rāmakakṣā (83, 4) ou *Rāmakhila*, comme lit S., est inconnu. Dans le nom des Khaśa (84, 2), Y. et A. n'hésitent pas à reconnaître *Chou-le*, c'est-à-dire Kachgar; (en fait, l'équivalence des deux termes est couramment admise par les traducteurs chinois à partir de la fin du vi^e siècle). Le nom des Khaśa en sanscrit a une valeur moins précise; il désigne les tribus montagnardes des régions himālayennes. Bāhlī (84, 3) est Bactres; il est à noter que Yi-tsing emploie la même transcription ici que dans son *Mémoire sur les Religieux éminents*, trad. Chavannes, p. 23, n° 2 (sauf une différence de clef au premier caractère). Le Mahā Bhārata connaît aussi Bactres et le désigne de la même manière (V, 3045; VII, 973; XIII, 4921); les Bāhlikas (Bactriens) sont très fréquemment mentionnés dans l'épopée (II, 1030, 1869; V, 1525, 7607, etc.) Les Tukhara (86, 1) sont les Tochari des classiques, le peuple du Tokharestan, sur les rives de l'Oxus. Ils sont fréquemment nommés dans le Maha Bharata (II, 1850; III, 1991, etc.) et dans les autres textes. Sindhusagara (87, 3), «l'océan du

Sindh», désigne probablement le delta de l'Indus; notre auteur en profite pour s'embarquer dans une rapide excursion sur les côtes lointaines. Tripura (88, 2), distinct de Tripurī (*supra*, 50, 3), n'est pas connu. Kaliṅga (88, 3), voir *supra*, 22, 3. Dramiḍa (89, 2) est le pays dravidien, la Limyrikē de Ptolémée. Siṁhala (89, 3) est Ceylan. Aṭavī (90, 2), voir *supra*, 15, 1; mais il s'agit probablement ici d'une autre région. *Aṭavī* signifie simplement «la forêt». Pātāla (90, 3), que les traducteurs s'accordent à interpréter au sens mythologique comme «le monde souterrain», a bien des chances d'être le grand port des bouches de l'Indus, visité par Alexandre, et qui, d'après Ptolémée (VII, 1, 59), était situé dans les îles formées par le fleuve. Puṇḍarīka (91, 2) est inconnu, de même que Mahāpura (91, 4). Les deux étapes se trouvent probablement en amont sur le cours de l'Indus, puisque nous retrouvons ensuite les Darada (92, 2; cf., 76, 3); *Uraśa*, que S. substitue à Darada, nous ramène aussi à cette région. Ambulima (92, 4), comme Pātāla, rappelle le souvenir d'Alexandre; nous tenons l'original sanscrit de l'Embolima grec; c'est là qu'Alexandre établit sa base d'opérations contre la citadelle d'Aornos; Ptolémée (VII, 1, 57) la range parmi les villes de l'Indo-Scythie. C'est aujourd'hui Amb, à 60 milles en amont d'Attok. Ambulima était un des lieux saints du Grand Véhicule; l'Avataṁsaka sutra (cf. *B. E. F. E. O.*, II, 248) et le Sūryagarbha sutra (*ibid.*, IV, 547) classent le *Yi ts'ang yen* ou *Yi-ts'ang kouang ming* [Koṭigarbha prabhāsa?] d'Ambulima parmi les endroits que consacre perpétuellement la présence d'un Bodhisattva. Babbaḍādhāna (93, 2) ou, comme lit S., *Valudva-vana*, est inconnu; c'est peut-être la ville de Barborana, que Ptolémée place tour à tour dans la Gōryaia (VII, 1, 43) avec Nagara (=Nagarahara) et dans les Paropanisades (VI, 18, 4); inconnus aussi Kāmada (93, 4) et Putrīvaṭa (94, 1). Kāpiśi (94, 3), cf. 83, 2. Les Pārata (95, 2) sont nommés aussi

par Varāha Mihira, qui les place (Bṛh. S., XIV, 21) avec les Vokkāṇa (*infra*, 99, 2) et les Ramaṭha (*infra*, 99, 3) parmi les peuples de l'Ouest; on peut sans hésitation les identifier aux Pāradas de l'épopée, que le Mahā Bhārata (II, 1832) place à la suite des gens du Pāresindhu (Trans-Indus) et des Vairāma (*supra*, 48, 1, et II, 1859), à côté des Kulinda (*supra*, 82, 2). Le Rāmāyaṇa (IV, 44, 13 Gorr.) les range tout près des Yavana et des Śaka (*infra*, 95, 3), devant les Bāhlıka (*supra*, 84, 3). Lassen (*Ind. Alt.*, I², 1028 n.) a déjà rapproché leur nom de la Paradēnē de Ptolémée (VI, 21, 4), située au centre de la Gédrosie.

Le nom des Śaka (95, 3) est familier à l'épopée; témoin Mahā Bharata (I, 6682; II, 1088, etc.); mais la désignation de Śakasthāna, employée ici, présente un intérêt particulier. La même désignation se retrouve dans le Harṣacarita (p. 239 de l'éd. Nirṇaya Sagar). L'ensemble forme donc bien une expression géographique consacrée; c'est la Sakastanē d'Isidore de Charax, le Segestan, aujourd'hui Sestan. Le Śakasthāna de la Mahāmāyūrī ajoute une vraisemblance de plus à l'interprétation ordinaire de l'inscription tracée sur le Pilier aux Lions de Mathurā : *Sarvasa Sakastanasa puyae* « Hommage du Sakastan entier » (cf. en dernier lieu Thomas, *Epigr. Ind.*, IX, 146); M. Fleet avait contesté cette explication dans le *Journ. Roy. As. Soc.* (1904, 703-709, et 1905, 154-156). Malgré les manuscrits qui donnent *Bāhlyaka* ou *Bāhlika*, et Amoghavajra, qui a lu de même, l'accord de S., Y. et T. recommande la lecture Pahlava (96, 2). Les Pahlava sont, on le sait, les Parthes; ils paraissent fréquemment dans l'épopée, par exemple Mahā Bharata (I, 6683; II, 1119; 1871, etc.), Rāmāyaṇa (I, 55, 18 Gorr.), etc. Le peuple suivant, Ketaka (96, 3) ou *Kataka*, est inconnu. Puṇḍavardhana (97, 1) ou *Puṇḍra* désigne communément une région du Bengale, dans le district de Rajshahi;

voir p. ex., Hiouen-tsang, *Mém.*, II, 74. Mais il est difficile de concevoir un pareil bond dans notre liste; les noms suivants se maintiennent à l'Ouest de l'Inde. La tradition jaina associe au souvenir d'un des quatre Pratyekabudha, Naggai, le nom d'une ville du Gāndhāra appelée Poṇḍavaddhana (Jacobi, *Ausgew. Erzähl.*, p. 48; Charpentier, *Paccekabuddhageschichten*, 121). Le Mahā Bhārata a conservé le souvenir de ce roi Nagnajit (=Naggai), maître du Gāndhāra (III, 15257; V, 1882; VII, 120). Il paraît donc légitime d'admettre l'existence d'une ville de Puṇḍa (Puṇḍra) vardhana au Gandhāra. Au surplus, Hiouen-tsang (*Mém.*, I, 105) note que «le Gāndhāra produit beaucoup de cannes à sucre et l'on en tire du miel en pierre (sucre)». Puṇḍ(r)avardhana signifie «le pays où croît la canne à sucre».

Le nom de l'Uḍḍiyāna (97, 4) pose un problème embarrassant. Yi-tsing et Amoghavajra n'hésitent pas à traduire par *Ou-tch'ang*, qui est la transcription ordinaire du nom de l'Udyāna; l'Udyāna est la vallée du Swat (voir Hiouen-tsang, *Mém.*, I, 131; Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occid.*, 128). Le tibétain donne comme équivalent U-rgyan, la patrie de Padmasaṁbhava, toujours identifiée à l'Udyāna. Le mot paraît dès le temps des Kouchans. Une inscription de Mathura (Lüders, *Liste*, n° 62), datée de Saṁ 77, commémore le don d'un pilier au vihāra du roi Huviṣka par le moine «Jīvaka Oḍiyanaka», Jīvaka d'Uḍḍiyāna. Le Mahāvāṇijajātaka (Jāt., 493), dans un récit en vers (IV, 352, l. 15) mentionne avec des articles de grande valeur, or, argent, perles, béryls, «des étoffes de Kāsi et des *uddiyāna kambala*»; le kambala est une couverture de laine. Le commentateur ne fait qu'avouer son ignorance: «Il y a des kambala qui s'appellent uddiya» (*ibid.*, 353). Morris, qui a discuté le sens de ce mot (*J. P. T. S.*, *Notes and queries*, 1889, p. 202), le rapproche de *udīcya*, *udīcīna* «septentrional» et conclut qu'on pourrait traduire par

« des couvertures du Népal ». Il ne se préoccupe ni du redoublement du *d* dans le texte pali, ni de la cérébrale attestée par les autres textes en face de la dentale palie. M. Foucher (*Études sur l'Iconographie bouddhique*, p. 121 et 148) a signalé et décrit deux miniatures d'un manuscrit népalais daté du VIIIe-XIe siècle, et qui représentent, l'une « Vajrapāṇi à Maṅgakoṣṭha, en Oḍḍiyāna »: l'autre, « Mārīcī d'Oḍḍiyāna ». Dans une *Étude complémentaire*, le même savant a signalé (p. 74) un sādhana « un procédé magique » pour évoquer la déesse Kurukullā, « telle qu'elle vient de l'Uḍḍiyāna » (uḍḍiyānavinirgata); cette Kurukullā, proche parente de la Kurukullā du Hevajratantra, a, comme celle-ci, « l'avantage de fournir l'exact prototype des images tibétaines les plus courantes »; il décrit aussi (p. 97) un sādhana qui permet d'évoquer la « Mārīcī de l'Uḍḍiyāna », figurée dans une des miniatures du manuscrit népalais. L'analogie des images tibétaines, indiquée par M. Foucher, est un trait à retenir. Le Hevajratantra, que je viens de mentionner, insère l'Oḍḍiyana à côté du Jālandhara, dans une liste de pīṭha (manuscrit Burnouf, 117, p. 16[a]; cf. *B.E.F.E.O.*, IV, 547) ou lieux sacrés du rite tantrique. Le traducteur chinois du Hevajra, Fa-hou (éd. Tōk., XXVII, 3, 69[b]) a interverti l'ordre des padas de l'original, et lu: *pīṭhaṁ Jālandharaṁ khyātaṁ Kāmarūpaṃ tathaiva ca* | *pīṭhaṁ Paurṇṇa* (*Pūrṇṇa°, yola°*) *giriṁ caiva Oḍḍiyānaṁ tathaiva ca* et rendu le second hémistiche par 酤羅山清淨園林 *kou-lo chan tsing yuan lin* « le bois très pur du mont Kou-lo ». Sept vers plus loin, il se sert de l'expression *yuan lin* pour traduire *udyāna* « jardin » de l'original. Il semble donc qu'il a entendu, en face d'Oḍḍiyāna, Udyāna. Qu'est-ce alors que le mont *Kou-lo?* Il ne paraît guère transcrire le Paurṇṇa ou Purṇa giri du sanscrit. Faut-il, au lieu de 酤, lire 醯 *hi*? Nous retrouverions ici le mont Hilo 醯羅, qui était un des lieux saints de l'Udyāna, au témoignage de Hiouen-tsang (*Mém.*, I, 135). Déjà M. Foucher

avait proposé de retrouver dans le « Maṅgakoṣṭha en Oḍḍiyāna » d'une de ses miniatures la ville de *Mong-kie-li*, capitale de l'Udyāna (Hiouen-tsang, *Mém.*, I, 131). Maṅgakoṣṭha a bien chance d'être la ville du Grenier à riz (koṣṭhā), où le Bouddha convertit la mère du roi Armée-Victorieuse, selon le récit du Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (cf. Przyluski, *Journ. As.*, 1914, II, 513), c'est-à-dire la mère d'Uttarasena, roi d'Udyān , selon le récit de Hiouen-tsang (*Mémoires*, I, 147 et suiv.). Fa-hou emploie les caractères 酤 羅 *kou-lo* deux vers plus bas pour transcrire, et cette fois exactement, le nom de Kulāta dans l'original; il est bien vraisemblable que c'est ce *kou-lo* qui a été répété par erreur au premier vers, au lieu de *hi-lo*. Comme dans le Hevajratantra, Jālandhara et Oḍḍiyāna forment couple dans la littérature tantrique du brahmanisme. Le Gorakṣaśataka (Aufrecht, *Cat. mss. Oxon.*, 236[b], 21) énumère parmi les cinq grandes mudrā « combinaisons magiques des doigts » celle de Jālandhara et « celle d'Oḍḍiyāna ». La Haṭhapradīpikā (*ibid.*, 235[a], 22), qui énumère dix mudrā, reproduit dans sa liste ces deux noms. Une compilation de basse époque et sans doute d'origine persane, le Romakasiddhānta (*ibid.*, 340[a], 13), nomme le pays d'Uḍḍiyāna à la suite du Sindhu, du Saurāṣṭra et du Pañcāla. Si nous passons aux documents chinois, nous constatons que le nom de l'Udyāna, qui y figure fréquemment, est communément rendu par *Ou-tch'ang-na*, *Ou-tch'ang*, *Ou-tch'a*. L'Histoire des T'ang consacre une notice à ce pays (trad. par Chavannes, *Documents*, p. 128). Néanmoins cette même Histoire introduit à la suite de sa notice sur le *T'ou-ho-lo* = Tokharestan (Chavannes, *ibid.*, 160) une notice sur le pays de *Yue-ti-yen*, qu'elle décrit ainsi : « *Yue-ti-yen* 越 底 延 est borné, au Sud, à 3,000 li de distance, par le *Tien-tchou* (Inde); à 1,000 li, au Nord-Ouest, on arrive au *Cha-mi* (Tchitral); à 5,000 li, au Nord-Est, on arrive à *Koua-tcheou*. Ce pays est au nord de la rivière *Sin-t'eou* (Indus).

Les lois ne permettent pas de mettre à mort un homme; les grands criminels sont bannis; les criminels moindres sont relégués. Il n'y a pas d'impôts. Les habitants ont la coutume de se couper les cheveux; ils se revêtent de tuniques en étoffe ornée; les gens pauvres s'habillent d'étoffe blanche qu'ils lavent eux-mêmes. Le climat y est doux; on y trouve beaucoup de riz de terrain sec et de riz de rizière, ainsi que du *che-mi* (sucre cristallisé). » J'ai déjà proposé de reconnaître sous *Yue-ti-yen* le sanscrit Oḍḍiyāna. Il est évident que les rédacteurs de l'Histoire des T'ang distinguaient ce pays de l'Udyāna, puisqu'ils l'ont classé sous une rubrique à part; les traits qu'ils citent pour le caractériser ne reparaissent pas dans les descriptions de l'Udyāna; plusieurs même sont formellement contradictoires. Hiouen-tsang note, à propos de l'Udyāna, que «les produits de la terre n'y sont pas abondants» et qu'il y a «peu de cannes à sucre». Et cependant les repérages donnés: Nord de l'Indus, Sud-Est du Tchitral, Nord de l'Inde, portent bien vers l'Udyāna du Swat, surtout au point de vue de la géographie indigène.

J'ai traité jusqu'ici le nom de l'Udyāna comme une réalité positive; il a si bien pénétré dans la langue scientifique qu'on ne pense plus à lui demander ses garants. Pourtant, à y regarder de près, la littérature sanscrite, ou plutôt la littérature ancienne de l'Inde, n'offre pas un seul exemple attesté de ce nom. Il n'a pour garant qu'une note ajoutée au texte de Hiouen-tsang, à la fin du livre II des Mémoires: «*Ou-tch'ang-na*. En langue des T'ang «jardin». Jadis c'était le jardin d'un roi cakravartin.» La même note se trouve reproduite sous l'autorité de Hiouen-tsang, dans le *K'ai yuan che kiao lou* (éd. Tōk., XXXVIII, 4, 58[b]), à la biographie de Narendrayaśas. Le K'ai-yuan lou a été compilé en 730. Mais l'étymologie donnée par Hiouen-tsang ne doit pas nous faire illusion; on sait, par de nombreux exemples, à quels jeux se sont livrés paṇḍits et tra-

ducteurs pour donner aux noms propres une signification ; il suffit de parcourir dans la liste de la Mahāmāyūrī les interprétations des noms de lieu fournies par Yi-tsing, Amoghavajra et le tibétain pour se convaincre. Le nom local Uḍḍiyana (Oḍḍi°) ne se prêtait pas à une explication ; il a suffi de poser : uḍḍiyana = uddiyāna = udyana = «jardin». Et c'est ainsi que l'Udyana, introduit dans la nomenclature géographique de l'Inde, y a définitivement acquis droit de cité. En fait, c'est encore un *idolum libri*, comme la science en a tant ! La transcription adoptée par les tibétains, *U-rgyan* ou bien *O-rgyan*, atteste, par l'insertion de *r*, la présence d'une cérébrale dans l'original *udy°*, *ody°*. Sarat Chandra Das donne : «U-rgyan, O-rgyan, the country of Oḍiyāna ; sanscr. Udyāna ; acc. to Lamyig, the modern Gaznee in Cabul» ; il enregistre également à sa place alphabétique le mot *O-ḍi-yan* avec un renvoi à O-rgyan. Il pose donc l'identité O-ḍi-yan = O-rgyan = Oḍḍiyana, sur la foi des autorités tibétaines ; mais leur emprunte-t-il l'autre identité O-rgyan = Udyana ? Il suffit de remonter au Dictionnaire de Jäschke pour répondre. Jäschke, lui aussi, donne à son rang alphabétique le mot O-ḍi-yan avec un renvoi à U-rgyan ; sous U-rgyan il donne : «U-rgyan, also Oḍíyana, Cs[oma], (not mentioned in Sanskrit dictionaries), often written in he abreviated form : 'yon, a fabulous country in the North-West of India (though Cs. supposes it to be Ujjain), frequently represented as a kind of paradise.» Ainsi Jäschke ,aussi bien que son devancier Csoma, ignore entièrement l'Udyāna ; l'un cherche l'Oḍiyāna au N. O., l'autre le place à Ujjayini. L'insertion de l'Udyāna dans le dictionnaire de Sarat Chandra Das remonte donc à l'influence de la science européenne, et en dernier lieu à Hiouen-tsang. Il faut désormais rayer Udyana de la géographie ancienne, et affecter à la vallée du Swat le nom d'Oḍḍiyăna, Uḍḍiyăna.

Le nom d'Uḍḍiyāna, quelles que soient son origine et sa signi-

fication primitive, rappelle la désignation ancienne du pays de Khotan, que les Chinois ont transcrite *Yu t'ien;* les Hindous en avaient fait Gostana, par l'intermédiaire d'une forme pracritisante Wothana, voisine de la forme Hwo-tan employée par les Hou. En fait, une glose sur la traduction du Mahāvaipulya Mahāsaṃnipāta sūtra (Nanj., 61) recueillie par le Fan-fan-yu, chap. 43, dit : «Royaume de *Yu-t'ien.* Il faut dire : *Yeou-ti-ye-na* 優地耶那; la traduction est *heou t'ang* 後堂 «derrière-palais». La glose se réfère au chap. 20 de l'ouvrage; il s'agit, en réalité, du chap. 22 (éd. de Corée) ou 23 (éd. chinoises); c'est le passage que j'ai traduit dans mes *Notes chinoises sur l'Inde* (*B.E.F.E.O.*, 1905, p 303). On ne saurait alléguer l'hypothèse d'une confusion avec l'Oḍḍiyana; le royaume de *Ou-tch'ang* paraît un peu plus bas dans la même liste. Une base telle que *U-ḍyan,* prototype du *Yu-t'ien* chinois, évoquait facilement, chez un amateur d'étymologie, le sanscrit uḍḍīyana, «l'envolée». On se rappelle que la plus fameuse des images du Bouddha, la statue en bois de santal exécutée sur l'ordre du roi Udayana, tandis que le Maître était encore vivant, s'était envolée de Kauśāmbī après le Nirvāṇa pour se rendre à Rauruka, puis, après la fin tragique de cette ville, à Pi-mo, dans la région de Khotan. Song-yun l'y adora au début du VIe siècle; Hiouen-tsang l'y visita respectueusement au milieu du VIIe siècle. Udayana lui-même est, dans l'usage ordinaire, transcrit en chinois par *Yeou-t'ien* 優塡; son nom et le nom de Khotan, *Yu-t'ien,* étaient presque homophones. Udayana, uḍḍīyana, Yu-t'ien se tiennent de trop près pour que leur ressemblance n'ait pas provoqué ou favorisé la légende de la statue volante. On montrait aussi près de Khotan, au monastère du *Ti-kia-p'o-po-na,* une statue qui était venue spontanément de Koutcha par la voie des airs. Le miracle de la statue volante, qui se transporte par *uḍḍīyana,* paraît être en rapport organique avec le nom du pays; légende et nom semblent solidaires.

Au risque de paraître en proie à une obsession, c'est encore dans la même voie que je crois trouver l'explication du nom donné à un des continents mythiques de la cosmologie bouddhique. Chaque monde, dans ce système, se compose de quatre continents symétriquement disposés autour du mont Meru qui en forme le centre : au Sud, le Jambudvīpa ; au Nord, l'Uttarakuru ; à l'Est, le Pūrvavideha ; à l'Ouest, l'Aparagodāna. Le Jambudvīpa est le monde réel où nous vivons ; d'après l'interprétation unanime des écoles indiennes, il doit son nom à l'arbre jambu qui y pousse en abondance. L'Uttarakuru, «le Kuru du Nord», est manifestement une extension, au delà de l'horizon connu, du pays des Kuru, la région de Delhi. Le Pūrvavideha, «le Videha de l'Est», est, de la même manière, une extension au delà de l'horizon connu, du pays de Videha, le Tirhout. L'Aparagodana, «le Godāna de l'Ouest», a certainement une origine analogue ; il prolonge dans le lointain mythique un pays réel qui marquait la direction de l'Occident pour les Hindous, comme le Kuru marquait la direction du Nord et le Videha celle de l'Est. Le flottement de la graphie semble bien indiquer qu'il s'agit ici d'un nom originellement étranger aux parlers de l'Inde ; on trouve Godāna et Goḍāna ; le pali a recueilli le nom à l'étiage d'altération qui caractérise la langue primitive des textes bouddhiques (cf. *Journ. as.*, XX, 495 et suiv.) : Goyāna, par chute de la sonore entre voyelles. Les Chinois interprètent couramment ce nom comme «le pays où les gens se servent du bétail pour monnaie» ; ils expliquent la seconde partie du nom soit comme le «don» (dāna), soit comme «la valeur» (dhana) ; voir par exemple le *Yin-yi* de *Hiuen-ying*, chap. XII, et celui de *Houei-lin*, chap. I ; cf. aussi Watters, *On Yuan Chwang*, I, 33. Si Goḍāna ou Godāna a pour base le nom indigène qui, de l'original du chinois Yu-t'ien, a abouti au moderne Khotan, il en suivrait que la théorie cosmologique propre au bouddhisme aurait été constituée à

l'époque où Khotan était entré déjà dans l'horizon normal de l'Inde [1].

Le Kohala (98,2), nommé à la suite de l'Oḍḍiyāna, est connu aussi de Varaha Mihira, qui le place dans les pays du Nord, à côté des Mana (Māṇa) hala, et des Hūṇa «les Huns». La lecture *Kośala,* fournie par les mss. par S. et par A., est certainement une correction erronée; un des mss. de la Bṛhat Saṁhitā utilisés par Kern a corrigé de la même façon le texte de Varāha Mihira. Les Śeṣa de Hemacandra (Böhtlingk, p. 430, v. 91) donnent le mot *kohala* comme une variante du mot classique *lohala* dans le sens d'*asphuṭabhāṣin* «bafouilleur». Maru (98, 3) «le désert» s'applique probablement ici aux régions désertiques du Chitral et désigne sans doute le même pays que le Marukacca de la Bṛhat Saṁhitā, XIV, 23, situé au Nord-Ouest. On peut penser aux Marukaioi que Ptolémée, VI, 11, 6, place au-dessous des Tokharoi en Bactriane. Le Vokkaṇa (99, 2) reparaît aussi dans la Bṛhat Saṁhitā, XIV, 20. où il est classé parmi les régions de l'Ouest à côté du Pañcanada (Penjab) des Ramaṭha qui l'accompagneront dans notre liste (99, 3), et des Parata, que nous avons rencontrés un peu plus haut (95, 2); il y est encore mentionné, XVI, 35, en compagnie des tribus montagnardes et des Sūlika, le Sou-li des voyageurs chinois, situé au N. du Tou-ho-lo (Tokharestan), entre le lac Issikoul et le S. O. de Samarcande (cf. *B. É. F. E. O.,* 1904, 560). La géographie jaina connaît aussi ce pays; la Prajñapana (Weber, *Ind. Stud.*, XVI, 397 et suiv.) classe parmi les milikkha (mleccha) les Vokkaṇa (*var.* Boṭṭhakāṇa) pêle-mêle avec les Yavana, Cilaya (= Kirata), Savara.... Ramaḍha (°ṭha), etc. Le nom se retrouve encore dans la compilation tardive (cf. *supra,* p. 107) du Romakasiddhanta

[1] A noter que Ptolémée (VI, 17, 5) nomme une ville de Godana dans l'Areia, le pays de Hérat.

(Aufrecht, *Cat. mss. Oxon.*, 338[b], 29), à la suite du Sauvīra, parmi les pays de l'Ouest. Dans la tradition bouddhique, tout au moins chez les Mūla Sarvāstivādin, le Vokkāṇa avait été rattaché à la légende de Mahākātyāyana. Quand le saint, abandonnant à son sort Rauruka (*supra*, 34, 3), retourne dans l'Inde, après le Lampāka (36, 3) et le royaume de Śyamaka (cf. suiv. sur 34, 3) il arrive au Vokkāṇa (*Divyāv.*, XXXVII, 580 = *Mūla Sarvāstivādi Vinaya* chinois, éd. Tōk., XVI, 9, 98[b], col. 15). «Or, la mère du vénérable Mahakātyayana y avait repris naissance. En voyant le vénérable Mahākatyayana, elle dit: Voilà longtemps, en vérité, que j'ai vu mon cher fils! Et le lait lui coula à flots des seins. Le vénérable Mahākātyāyana la réconforta par ces mots: Maman! Maman!... Et quand le vénérable Mahākātyāyana eut bien solidement installé Bhadrakanyā dans les quatre vérités, il lui dit : Adieu, maman! je m'en vais. Elle lui dit : Mon fils, s'il en est ainsi, laisse-moi quelque chose qui me reste pour faire mes dévotions. Il lui donna son bâton. Elle installa un stūpa, y éleva ce bâton en image; c'est ce qu'on appelle le Stūpa du Bâton (Yaṣṭistūpa). Et aujourd'hui encore les moines adorateurs des caitya le vénèrent.» La traduction chinoise de Yi-tsing a notablement abrégé ce récit: mais elle ajoute à la suite des détails importants. Le texte sanscrit — et le tibétain qui le copie fidèlement, Dulva, VIII, 203[b] — continue: «Et alors le vénérable Mahākātyāyana, voulant arriver au Pays du Milieu, atteignit le fleuve Sindhu (Indus).» La divinité du Pays du Nord lui demande un souvenir; il lui laisse ses brodequins (*pula*) qu'il n'a plus le droit de porter en Madhyadeśa; c'est l'origine du Caitya des Brodequins («les uns l'appellent Pulacaitya, les autres l'appellent Puleśvara» [c'est ainsi qu'il faut rétablir le texte d'après la version tibétaine]); enfin le vénérable parvient à Śrāvastī. Le chinois est tout différent: «Ensuite le vénérable, voulant aller au delà dans le Royaume du Milieu, franchit

le Siuen ling 雪嶺 (l'Hindou-Kouch).» Puis récit de la fondation du Caitya des Brodequins. «Et ensuite le vénérable passa le fleuve *Fo-tch'a* 縛叉, et arriva à la ville de *Pou-cha* 布灑. Il alla dans les maisons mendier sa nourriture. Puis, quand il eut mangé, il se rasa la barbe, les cheveux et se coupa les ongles. Les hommes l'ayant vu lui demandèrent ses cheveux et ses ongles pour faire un caitya des cheveux et des ongles qu'ils pourraient adorer. Et de là graduellement il alla vers le Sud et arriva à Śrāvastī.» Le *Fo-tch'a* est incontestablement l'Oxus, il suffit de renvoyer au *Yin-yi* de Hiuen-ying, chap. XXV (sur l'Abhidharmakośa, chap. 11), où l'auteur énumère les nombreuses transcriptions du nom de l'Oxus en chinois. Je laisse de côté, pour reprendre plus tard la question, la ville de *Pou-cha*. Il reste établi que, pour passer du Vokkāṇa dans l'Inde, Katyāyana traverse l'Oxus. Dès lors il devient évident que le Vokkāṇa est, sous une forme admirablement conservée, le Wakhan actuel.

Le nom des Ramaṭha (99, 3) a déjà été mentionné plus d'une fois. Nous avons vu que la Prajñāpana jaina les cite dans la liste des mleccha «barbares» après les Vokkaṇa (*supra*, 99, 2); nous les avons rencontrés dans la Bṛhat Saṁhitā, XIV, 21, à la suite des Vokkāṇa ; le même ouvrage les énumère aussi, XVI, 21, avec les peuples établis à l'est de l'Indus, le long de la Vipāśā (Bias) et de la Śatadru (Sutlej). Le Maha Bhārata, III, 1991, les nomme à côté du Jāguḍa, le pays de Ghazni et du haut Helmand ; il les nomme aussi, XII, 2430, dans une liste de peuple déchus où défilent Yavana, Gandhāra, Śaka, Tukhāra, Pulinda, Kamboja, etc. Comme le Jāguḍa, le Ramaṭha est par excellence le producteur du hiṅgu (asa fœtida). Le dictionnaire d'Amara, II, 9, 40, donne : *rāhlīkaṁ hiṅgu rāmaṭham* ; Hemacandra, 422, reproduit cette définition ; Halāyudha, II, 462, dit : *hiṅgu rāmaṭha ucyate*. La médecine prend

soin de spécifier à l'occasion l'emploi du hiṅgu de Ramaṭha (voir Bower ms., II, 219, où M. Hoernle distingue à tort deux produits dans rāmaṭha et hiṅgu; l'absence du mot rāmaṭha dans la recette parallèle chez Vaṅgasena prouve, comme la construction même de l'original : *rāmaṭhakasyāpi hiṅguno'tra palaṁ bhavet,* qu'il ne s'agit pas de deux ingrédients). Le Ramaṭha a chance de se trouver entre Ghazni (=Jāguḍa) et Wakhan (=Vokkāṇa). Les Ramaṭha sont peut-être les Rhamnai que Ptolémée, VI, 21, 4, place en Gédrosie près de la Paradēnē, du pays des Pārata (*supra*, 95, 2). Rāśina (100, 2) et Patnīya (100, 3) sont complètement inconnus. La liste rejoint brusquement la région où elle avait pris son point de départ initial avec Rājagṛha (101, 2=4, 2) et le Vipula (100, 3=5, 2); elle revient ensuite à l'Ahicchattrā (103, 1=53, 1), nomme la ville inconnue d'Alakāpura (103, 4). La Bṛhatkathā (Kathā S. S., CI, 41; Bṛ°k°mañjarī, IX, 1265) nomme une ville d'Alakā située au pays des Niṣadha, mais le pays des Niṣadha est difficile à préciser. Le nom de Nandinagara (104, 2) paraît fréquemment dans les inscriptions du stūpa de Sanchi (Cf. Lüders, *Liste*. 175, 462, 467, 565, etc.); un grand nombre des donateurs du stūpa sont originaires de Nandinagara. Bühler a supposé (*Epigr. Ind.*, II, 96) qu'il s'agit de Nandner situé non loin d'Ujjain par 76° 6′ E. et 23° 4′ N.; mais il ajoute prudemment qu'il y a eu beaucoup de Nandinagara, comme il y a encore plus d'un Nandner. Grāmaghoṣa (104, 3) est inconnu. Devavatara (105, 1), «le lieu où le Bouddha descendit du ciel sur l'échelle précieuse», comme glosent Y. et A., est Saṁkāśya, l'actuel Sankisa dans le Farukhabad district, un peu au S. de l'Ahicchattrā et du Gange. Aḍakavatī (106, 1) ou Alakavatī est la cité mythique où demeure Kuvera = Vaiśramaṇa. Il est singulier que les trois traducteurs chinois donnent (H)aḍabanta.

L'énumération des cités et des peuples n'est donc, on le

voit, ni tout à fait méthodique, ni tout à fait capricieuse. L'auteur ne se refuse pas la liberté de bondir à travers l'Inde entière ou de revenir sur ses pas par un coude brusque ; il faut tenir compte, dans l'ensemble, de la représentation qu'il se fait de l'Inde ; la carte de Ptolémée ou une carte chinoise valent mieux pour le suivre que les travaux du Trigonometrical Survey. En outre, des souvenirs d'ordre religieux ont pu, ont dû exercer en cours de route leur attraction troublante ; nous avons cru en discerner des marques. Mais, en gros, la liste se répartit en régions assez nettes. Partie de Pāṭaliputra, elle décrit autour de ce point une sorte de pradakṣiṇa (1-12) ; puis elle passe brusquement à l'Ouest (13-24), s'engage au Nord-Ouest (25-36), atteint la frontière de l'Inde, retourne à Mathura d'où elle part à l'extrême Sud ; de là elle remonte graduellement (37-47) vers le centre et la région du Gange (48-66), rejoint son point de départ, Pāṭaliputra (67), fléchit à nouveau vers l'Ouest pour gagner les pays au nord de l'Inde (68-87), interrompt un instant sa course pour errer librement (88-91), reprend son orientation vers le Nord (92-100) et retourne à Rājagṛha (101) pour visiter encore quelques localités. On dirait que la liste primitive, limitée à l'Inde traditionnelle — jusqu'au pays de Lampāka — a été enrichie d'une annexe quand l'influence de l'Inde a franchi ses anciennes frontières de l'Ouest pour absorber les Saka, les Pahlava et les Tukhāra et pour rayonner au fond de la Sérinde.

Deux faits dominent tout le reste : la place assignée à Pāṭaliputra et l'importance des pays Nord-Ouest. Pāṭaliputra vient en tête, avant Rājagṛha, qui occupe pourtant une place d'honneur, avant Kapilavastu. La fortune de Pāṭaliputra, éclatante sous les Maurya, qui y avaient établi leur capitale, alla en s'évanouissant après la chute des Maurya. Les rois qui s'y ins-

tallèrent dès lors ne font plus figure dans l'histoire de l'Inde. Les monuments pieux qu'y avait accumulés Aśoka continuèrent à attirer les pèlerins, Fa-hien, Tche-mong, Hiouen-tsang; mais ils n'auraient pas suffi pour valoir à Pāṭaliputra la première place dans l'énumération des villes de l'Inde. D'autre part, l'auteur de la liste regarde avec un intérêt particulier la région du Nord-Ouest; après l'avoir parcourue jusqu'aux extrêmes frontières de l'Inde, il y retourne pour s'engager plus loin, et poursuit son voyage jusqu'aux pays éloignés où l'influence de l'Inde n'a pénétré qu'aux temps les plus prospères de son expansion, l'Arachosie au Sud et le Wakhan au Nord. Le règne d'Aśoka d'une part (IIIe siècle av. J.-C.), le voyage de Hiouen-tsang d'autre part (VIIe siècle, première moitié) marquent les termes extrêmes de cette période. Le témoignage de Bāṇa prouve que la Mahāmāyūrī était un texte d'usage courant au début du VIIe siècle: quand le prince destiné à devenir un jour le fameux roi Harṣavardhana Śīlāditya, protecteur de Hiouen-tsang, accourt au palais où son père se meurt, il y croise toutes sortes de religieux qui accomplissent leurs cérémonies; «les uns récitaient la Mahāmāyūrī; d'autres...» (éd. Nirṇaya Sagar, p. 170: trad. Cowell-Thomas, p. 137). L'annotation du commentateur Śaṅkara montre à quoi se réduit la connaissance des choses bouddhiques dans les écoles du brahmanisme. «La Mahāmāyūrī, c'est un enchantement (*vidyā*) bouddhique; certains disent que c'est une formule sivaïte.» Une stance attribuée à Rājaśekhara vante la diction du poète Mayūra, contemporain de Bāṇa et comme lui protégé du roi Harṣa, en la comparant à «la (Mahā)Māyūrī, enchantement contre les venins [1]». Les traductions chinoises permettent de remonter plus haut et de suivre le texte jusqu'au IVe siècle. Le Tukhāra, le Śakasthāna montrent, d'autre part, les popula-

[1] *Darpaṁ kavibhujaṁgānāṁ gatā śravaṇagocaram | viṣavidyeva Māyūrī Māyūrī vaṅ nikṛntati.* (Sūktimuktavalī.)

tions scythiques définitivement installées aux confins de l'Inde; le nom de Pahlava, douteux, mais probable, introduit aussi les Parthes dans l'horizon indien. On est surpris de ne pas rencontrer les Yavana, les Grecs, que les listes traditionnelles (Lalitavistara, Prajñāpanā jaina, Mahā Bhārata, etc.) associent pour ainsi dire fatalement au groupe des étrangers occidentaux. Tout porte à croire que la liste de la Mahāmāyūrī reflète un état géographique qui correspond aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne, antérieur aux Gupta, voisin des Kuṣaṇa. On peut dire, il est vrai, que la liste, étant versifiée, ne fait pas corps avec la Mahāmāyūrī, qui est écrite en prose et qui se sert de la prose dans ses autres énumérations: rivières, montagnes, nāgarāja, etc. Un détail de la rédaction semble même déceler que notre liste provient d'un sūtra placé dans un cadre différent: «Rājagṛha, le Yakṣa Kumbhīra demeure sur *ce* (mont) Vipula» (*Vipule'smin nivāsikaḥ,* 101); on est porté à en conclure que la scène de l'ouvrage original qui a fourni cette liste se passait sur le mont Vipula, à Rājagṛha. Il restera toujours aussi la ressource de supposer, sous *Vipule'smin,* un locatif pracrit du type pronominal (*°smin*=*mhi*). La liste, on se le rappelle, manque aux premières traductions chinoises, qui sont très incomplètes. Mais on peut affirmer que des catalogues en vers du même genre circulaient de bonne heure dans le monde bouddhique (pour me limiter à lui seul). J'ai eu l'occasion plus haut de citer, à propos de Rauruka, la liste versifiée de villes et de rois préservée dans le Mahāgovinda sutta du Dīghanikāya, XIX, 36. Le Mahāsamaya, XX, l'Āṭānāṭiya, XXXII, de la même collection consistent essentiellement dans des catalogues versifiés. La Mahāmāyūrī a incorporé un catalogue de nāga très voisin du pali, en vers aussi (O., 221 et suiv.). Pour m'en tenir aux listes de répartition géographique, je rappellerai encore le vers sur les quatre mahārāja caturmahānidhistha, qui assigne Piṅgala au Kaliṅga, Paṇḍuka à Mithilā,

Elāpattra au Gāndhāra, Śaṅkha à Vārāṇasī. Ce vers était intimement lié aux traditions sur Maitreya; on le retrouve, en effet, dans le Maitreyāvadāna du Divya, III, 61, avadāna emprunté au Vinaya des Mula Sarvāstivādin, oṣadhivastu (éd. Tok., XVII, 4, 19[b]-21[b]); — dans le *Mi-le ta tch'eng fo king* (*ibid.*, IV, 5, 43[b]); — dans le *Mi-le hia cheng king* (*ibid.*, IV, 5, 47[b]); — dans le *Mi-le lai che king* (*ibid.*, IV, 5, 49[b]); — dans le *Mi-le hia cheng tch'eng fo king* (*ibid.*, IV, 5, 50[b]), qui sont tous des rédactions du Maitreya Vyākaraṇa.

L'archéologie de l'Inde est encore trop peu avancée pour nous permettre de reconnaître si l'attribution à chaque ville de son Yakṣa tutélaire est conforme à la réalité ou simplement fantaisiste. Si le catalogue est digne de confiance, il nous révèle un chapitre important de ces cultes populaires que la littérature laisse à peine entrevoir; il nous aide ainsi à préciser la notion, en apparence si floue, du Yakṣa. A voir Viṣṇu désigné comme le Yakṣa tutélaire de Dvārakā (13), Kārttikeya comme le Yakṣa tutélaire de Rohitaka (21), Vibhīṣaṇa comme le Yakṣa tutélaire de Tāmraparṇī (14), Duryodhana comme le Yakṣa tutélaire de Srughna (23), et Arjuna, dans le même vers, comme le Yakṣa tutélaire d'Arjunāvana, on se rend compte que le Yakṣa est essentiellement un personnage divin étroitement associé par la tradition aux souvenirs locaux; les uns ont brillamment réussi, et, par le concours des circonstances ou par le prestige de la poésie, ils se sont imposés à l'Inde entière; d'autres, moins heureux, n'ont joui que d'une notoriété de clocher. Par le rôle qu'ils jouent et par l'inégalité de leur destin, ils rappellent de bien près nos saints patronaux. Peut-être des enquêtes locales permettront de retrouver aujourd'hui encore sur place quelques souvenirs des anciens Yakṣa. Mais l'Inde a toujours été trop amorphe pour que nous puissions prendre au pied de la lettre les indications de ce

catalogue; partout la fantaisie des fidèles et l'exploitation lucrative des lieux sacrés a dû susciter des cultes concurrents qui se disputaient l'honneur et le profit. Le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin, et particulièrement dans le chapitre qu'a traduit M. Przyluski (*Journ. As.*, 1914, II, nov.-déc.), nomme à maintes reprises des Yakṣa locaux qui ne reparaissent pas dans notre liste. J'ai publié moi-même (*B. É. F. E. O.*, 1905, 264 et suiv.) une longue liste d'esprits tutélaires et de localités protégées que j'avais empruntée au Candragarbha sūtra. L'accord entre les deux listes n'est qu'une rare exception, les divergences sont beaucoup plus fréquentes. Sur 55 noms de royaumes ou de villes mentionnés par le Candragarbha, 20 se retrouvent dans la liste de la Mahāmāyūrī; sur ces 20, le seul cas d'identité complète porte sur l'obscure bourgade de Sthūnā; elle a pour patron le Yakṣa Aparājita dans Mm. 1, et le Yakṣa Difficile-à-vaincre (=Aparājita) dans Cg. 24. Bénarès, qui a pour Yakṣa tutélaire Mahākāla dans Mm. 12, compte parmi ses patrons la déesse Grande-Noire (Mahākālī) dans Cg. 1. Kumbhīra est le patron de Rājagṛha dans Mm. 101, le patron du Magadha (cap. Rājagṛha) dans Cg. 3. Mānava, qui est le Yakṣa du Septentrion (Uttarā) dans Mm. 2, est le Gandharva protecteur du Suvarṇagotra dans Cg. 29. Jinarṣabha, qui est le Yakṣa du Tukhāra dans Mm. 86, est le Yakṣa du Suvarṇagotra dans Cg. 29; Suvarṇagotra, le pays des Mines d'or, est placé par Hiouen-tsang (*Mém.*, I, 232) au sud de Khotan, à l'ouest du Tibet, en plein Himālaya; il répond donc assez bien à «la région du Septentrion», Uttarā. Pañcika est un des Yakṣa protecteurs du Cīna dans Cg. 55; la Mm. 78 l'attribue aux «confins du Cachemire» Kāśmirasaṁdhi; la Samantapasādikā palie (*Vinaya*, éd. Oldenberg, III, 315) l'affecte au Cachemire même, avec ses «cinq cents fils» que la Mm. connaît également. C'est là un indice de plus pour retrouver la valeur originelle de l'appellation géogra-

phique Cīna. Aṭavika, le génie d'Aṭavī dans Mm. 15, est un des Yakṣa du Cīna dans Cg. 55 ; de même Kapila (Cg. 55), que la Mm. attribue à Bahudhānyaka (15) et à Varṇu (30); de même Māṇibhadra et Pūrṇabhadra, les deux frères inséparables, que le Cg. affecte au Cīna (55) et à Ti-po-ni (22), tandis que la Mm. 31 les attribue à Brahmāvatī. Puṣpadanta est le Yakṣa de Campā dans Mm. 63, de Po-ye-na dans Cg. 35; Nandi est le Yakṣa de Puruṣapura dans Cg. 26, et de Nandinagara dans Mm. 104. C'est assez pour établir que, même dans le petit personnel des Yakṣa, les attributions locales ne sont pas toutes de pure fantaisie.

Le catalogue géographique de la Mahāmāyūri montre que ce texte, sous sa forme actuelle, remonte aux trois ou quatre premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais la conséquence ainsi déduite porte à son tour sur un autre problème, qui intéresse un chapitre considérable de l'histoire littéraire. J'ai signalé, en passant, les cas nombreux où les noms cités par la Mahāmāyūrī se retrouvent dans les énumérations du Mahā Bhārata. Les savants qui ont essayé de déterminer l'époque où fut composée la grande épopée ont tous été frappés d'y rencontrer les noms des Yavana, des Śaka, des Tukhāra, mais ils se sont refusés à y attacher une importance décisive. Ils sont tout prêts à admettre que ces noms ont été introduits par des additions tardives et qu'on n'en peut rien inférer au sujet du poème original. Mais, même en acceptant sans discussion cette doctrine, tant qu'elle s'applique aux grands noms que la tradition a recueillis et consacrés, on ne saurait l'étendre aux petites populations ni aux petites localités. L'Inde, nous ne le savons que trop, n'a jamais eu le goût des recherches historiques; jamais un poète, et moins encore un simple interpolateur, n'aurait eu la tentation d'aller chercher dans les cendres du passé le souvenir disparu de Bahudhānyaka, de Dvārapāli, des

Jāguḍa, des Ramaṭha, des Vairāmaka. Comme le bloc erratique suffit à prouver le passage du glacier, ces simples noms, épars dans l'immense étendue de l'épopée, témoignent de l'époque où le poète a vécu, du monde qu'il a connu. Si la liste de la Mahāmāyūrī, par un ensemble concordant d'indications, correspond à l'Inde des trois ou quatre premiers siècles ap. J.-C., le Mahā Bhārata qui rappelle de si près cette liste a reçu vers le même temps sa rédaction définitive. Quel que puisse être l'âge des rhapsodies particulières que le diascévaste aurait utilisées, le Vyāsa qui a élevé cette œuvre colossale à la gloire de Kṛṣṇa ne saurait remonter plus loin dans le passé brumeux de l'Inde.

INDEX

DES CARACTÈRES DE TRANSCRIPTION

DES TRADUCTIONS CHINOISES DE LA MAHĀMĀYŪRĪ.

AVANT-PROPOS.

La transcription des mots sanscrits en chinois exerce depuis longtemps la sagacité des philologues. Stanislas Julien a rendu d'appréciables services en compilant dans sa méthode un nombre considérable d'exemples; on peut regretter toutefois qu'il ait classé pêle-mêle des données de toutes sortes, empruntées à des auteurs de toute époque et de toute origine. J'ai cru qu'il serait utile de dresser un tableau comparatif des transcriptions adoptées par Saṁghavarman, Yi-tsing et Amoghavajra. Il faut se rappeler que le premier est un demi-hindou, originaire de l'Indo-Chine: que le second est un pur styliste chinois, instruit par un long séjour dans l'Inde; que le troisième est un Indien authentique, promu aux plus hautes dignités à la Cour de Chine. Saṁghavarman est du début du VIe siècle; Yi-tsing appartient à la fin du VIIe et au début du VIIIe; Amoghavajra se place autour du milieu du VIIIe siècle.

Le travail d'Amoghavajra est une revision du travail de Yi-tsing; il n'est pas sans intérêt de voir où il le confirme, où il le corrige, et comment il le corrige. L'étude historique des prononciations chinoises pourra profiter, je l'espère, des matériaux que j'ai rassemblés ici.

a 阿 (= a). S. 1, 4; 15, 2; 17, 4; 18, 1, 3; 27, 1; 34, 2; 43, 3; 48, 3; 51, 3; 53, 1; 59, 3; 62, 3; 66, 2; 68, 1; 69, 1; 92, 4; 103, 3; 106, 1. — Y. 1, 4; 18, 3; 19, 4; 34, 2; 43, 3; 48, 3; 59, 3. — A. 1, 4; 15, 2; 16, 4; 18, 3; 34, 2; 43, 3; 48, 3; 59, 3.

a 頞 (= a^l). Y. 103, 3. = A. 103, 3.

a 惡 (= a). S. 70, 1.

an 菴 (= am^b). — S. 68, 3. — Y. 68, 3; 92, 4. — A. 68, 3; 92, 4.

an 安 (= aṁ). — S. 49, 4. — Y. 51, 3. — A. 51, 3.

cha 沙 (= śa, ṣa). S. 11, 2; 14, 3; 22, 2; 28, 4; 29, 3; 62, 1; 85, 2; 104, 3. — Y. 55, 1; 62, 1; 85, 1; 85, 2. — A. 55, 1; 85, 2.

chai 簁 (= ṣe). S. 64, 3 (le texte a par erreur t'ou 徒).

chai 躧 (= ṣe). A. 64, 3.

chan 芟 (= śam). S. 66, 1; 76, 2.

chan 閃 (= sam^b). Y. 52, 2. — A. 5 2.

chang 商 (= $śaṁ^k$). Y. 95, 4; A. 95, 4.

chang 傷 (= $śaṁ^k$). S. 95, 4.

chao 少 (= śau). A. 26, 1.

chao 燒 (= śau). Y. 26, 1.

che 恃 (= ji). S. 27, 1; 54, 2.

che 勢 (= śa, śe). A. 20, 4; 49, 3.

che 矢 (= śi). S. 28, 1, 2, 3, 4; 49, 2; 50, 2 ($ṣ^t$).

che 逝 (= jayi, ji, jay). — Y. 16, 1; 54, 2; 56, 4; 62, 3. — A. 16, 1; 54, 2; 56, 4.

che 史 (= $ṣ^n$). A. 13, 1.

che 世 (= śai, śe). — S. 2, 1; 33, 2. — Y. 2, 1; 20, 4; 33, 2. — A. 2, 1.

che 豉 (= śi). Y. 100, 2.

che 尸 (= śi). S. 29, 4; 32, 3; 94, 3. — Y. 28, 1, 2; 32, 3; 49, 2; 68, 2; 81, 3. — A. 28, 1, 2; 32, 3; 49, 2; 81, 3; 100, 2.

che 室 (= $ś^r$). — Y. 10, 2.

che 實 (= jĭ). S. 1, 4.

che 市 (= jĭ). Y. 1, 4.

che 釋 ($śi^k$). S. 52, 3.

che 師 (= ṣe). Y. 64, 2.

che 試 (= śa). Y. 83, 2; A. 83, 2.

cheou 守 (= $śū^l$). S. 88, 1.

cheou 受 (= ju). — S. 23, 3.

cheou 首 (= śva). A. 9, 4.

cho 爍 (= $śa^k$). A. 95, 3.

cho 鑠 (= $śa^k$). Y. 95, 3.

chö 設 (= $śa^r$). S. 95, 1. — Y. 76, 2; 91, 3; 95, 1. — A. 76, 2; 91, 3; 95, 1.

chö 闍 (= jă). S. 3, 3 (gṛdhra); 11, 1; 16, 1; 27, 1; 32, 4; 39, 1, 2; 45, 4; 49, 4; 55, 4; 56, 4; 62, 3; 70, 2; 77, 4; 98, 4.

chö 屣 (= ṣa, ṣl). S. 9, 1; 19, 1.

chö 瑟 (= $ṣ^t$). Y. 41, 3; 50, 2; 68, 3. — A. 50, 2; 68, 3.

chö 舍 (= śa, ṣa). S. 12, 4; 14, 1; 20, 4; 48, 4; 49, 3; 70, 2; 73, 3; 84, 2; 92, 2. — Y. 11, 2. — A. 11, 2.

chö 社 (= ja). S. 84, 4; 85, 1 (ji); 93, 1. — Y. 55, 4.

chö 奢 (= śā). S. 25, 4; 51, 2; 89, 4 (śva). — Y, 5, 24. — A. 25, 4.

chö 濕 (s^{m}). Y. 77, 2. — A. 77, 2.
chou 輸 (= śo, śau). S. 26, 1; 37, 4; 68, 1.
chou 叔 (= śu^{k}). S. 19, 1; 90, 1.
chou 藪 (= su^{p}). S. 94, 2.
chou 樹 (= ju). Y. 23, 3.

eul 爾 (= jĭ). A. 1, 4.

fa 髮 (= va). S. 11, 1.
fa 伐 (= va$^{t, n}$). Y. 10, 2; 31, 2; 94, 1; 99, 4. — A. 31, 2.
fan 梵 (= brah^{m}). Y. 31, 2. — A. 31, 2.
fei 吠 (= vai). Y. 13, 1 (vi). — A. 9, 2; 13, 1; 20, 4; 49, 3; 74, 1.
fen 分 (= pun). S. 31, 4; 40, 2; 91, 2; 97, 1, 2. — Y. 91, 2; 97, 1.
fo 嚩 (= va$^{t, n}$). A. 94, 1; 99, 4.
fo 佛 (= bu^{d}). S. 94, 2.
fou 富 (= pŭ). S. 5, 2; 17, 4; 28, 2; 47, 3. — Y. 5, 2. — A. 5, 2.
fou 父 (= bh^{ru}). S. 72, 4.
fou 弗 (= pu$^{t, ṭ}$). S. 1, 2; 29, 3; 63, 1, 94, 1.
fou 復 (= p^{nu}). — S. 13, 1.
fou 夫 (= pu). — S. 88, 2.
fou 扶 (= bo). S. 45, 1.

hai 害 (ha$^{sp, dr}$) S. 10, 1; 22, 4.
heou 吼 (= hu). S. 22, 2.
hi 憙 (hi –). S. 25, 2.
hi 喜 (= hi). S. 21, 1; 53, 1.
hi 呬 (= hi). Y. 21, 1. — A. 21, 1; 25, 2; 35, 3.
hi 醯 (= he, hai). S. 9, 4; 87, 2. — A. 9, 4.
hie 頡 (= .^{r}), Y. 85, 1.
hing 興 (= hiṅ). — S. 35, 3.
ho 訶 (= ha). S. 11, 4; 12, 2; 20, 1; 26, 3; 28, 2; 34, 2; 36; 24; 38, 4; 42, 4; 44, 4; 45, 4; 47, 4; 52, 1; 54, 2; 56, 2; 59, 1; 62, 2; 65, 1 (hu), 4; 73, 2; 84, 3, 4. — Y. 10, 1; 11, 4; 44, 4; 54, 2; 62, 2; 89, 3; 98, 2. — A. 11, 4; 44, 4; 54, 2.
ho 遏 (= a$^{g, r}$). S. 23, 2, 3. — Y. 23, 3; 83, 4. — A. 23, 4; 24, 2; 106, 1.
ho 河 (= a). Y. 106, 1.
ho 曷 (a$^{r, 'r}$). — Y. 16, 4; 25, 1 ('ru), 2; 99, 3, 4; 100, 2.
ho 賀 (= ha). A. 10, 1.
ho 火 (= kha). Y. 86, 1. — A. 86, 1.
ho 和 (= ^{d} vā). Y. 72, 3.
hou 虎 (= hu). Y. 65, 1.
hou 呼 (= ho). S. 58, 2.

jan 染 (= jam). A. 74, 3.

kan 甘 (= kam^{p}). S. 53, 3.
kan 干 (= kan). S. 47, 1, 2; 81, 1.
k'an 看 (= khaṇ). S. 41, 4; 49, 2.
kao 高 (= kau). S. 66, 1; 98, 2.
keou 鉤 (= kŭ). — S. 1, 1.
keou 苟 (= ku). S. 24, 3; 27, 2; 57, 1.
keou 句 (= kŭ). A. 1, 1.
keou 拘 (= kŭ). S. 6, 1; 57, 3; 62, 1 (ko).
ki 岌 (= gu^{p}) Y. 5, 3.
ki 己 (= k^{r}, ki). S. 72, 2; 73, 1.
ki 綺 (= kṣe). S. 57, 1.
ki 計 (= ke^{r}). A. 40, 3.
ki 笈 (= gu^{p}). A. 5, 3.
ki 雞 (= ke). S. 40, 3. — Y. 10, 3; 21, 2; 40, 3; 44, 4. — A. 10, 3; 21, 2; 26, 1; 43, 1.
k'i 耆 (= gr, gi^{r}). — S. 3, 2; 20, 1, 2; 24, 3.
k'i 祁 (= gh^{n}). S. 23, 2; 87, 1 (gi).
k'i 其 (= gi^{r}). S. 38, 3.

53, 2; 65, 3; 68, 2; 71, 1; 75, 2; 77. 1; 92, 1; 96, 3; 97, 3. — Y. 65, 3.

ko 柯 (= $ka^{l, r, p}$, k^{l}). S. 9, 1; 19, 1, 4; 21, 2; 25, 4; 26, 1, 2; 30, 1, 3; 37, 3; 40, 1, 42, 1; 50, 4; 52, 3; 53, 4; 66, 3; 68, 4; 69, 1; 70, 4; 71, 2; 75, 1; 77, 3; 94, 3; 95, 3, 4; 96, 3; 98, 4; 99, 2; 103, 4.

ko 哥 (= ka). Y. 7, 1. — A. 65, 3.

ko 謌 (= $ka^{l, l}$). S. 88, 3; 90, 4; 93, 4.

ko 割 (= $ka^{c, l}$). S. 17, 2; 43, 4; 44, 4.

ko 个 (= ka). S. 13, 2; 17, 1; 18, 1; 21, 1; 34, 3; 37, 2; 44, 4; 46, 1, 2, 4; 50, 2; 57, 3; 69, 3; 72, 2; 74, 3; 76, 1; 78, 1; 103, 3.

ko 歌 (= ka^{r}). Y. 42, 2.

k'o 可 (= kha). S. 42, 4; 58, 2; 65, 4; 86, 1.

k'o 珂 (= kha). S. 5, 4; 7, 1; 33, 1; 41, 2 (gha); 60, 2 (gha); 67, 2; 90, 1; 97, 2.

k'o 渴 (= kha). Y. 58, 2; 84, 3 (h^{1}). — A. 58, 2.

kou 孤 (= ko). Y. 98, 2.

kou 骨 (= ku). Y. 57, 1.

la 剌 (= ra^{d}). Y. 76, 3.

la 喇 (= rv, ṇ; pra). Y. 16, 4; 55, 3. — A. 54, 4.

la 臘 (= la^{v}). Y. 24, 4; 96, 2. — A. 24, 4.

lan 籃 (rām). S. 104, 3.

lan 藍 (= raṁ, lam^{b}). S. 50, 4; 51, 3; 56, 4; 62, 3.

lan 濫 (= lam^{b}). S. 45, 1. — Y. 36, 3. — A. 36, 3.

lan 蘭 ($lan^{t, d}$, $ran^{d, j}$). S. 16, 4. — Y. 50, 4 (+ clef 30).

lan 闌 (= raṁ). Y. 56, 4; 62, 3. — A. 56, 4.

lang 朗 (= laṅ). S. 37, 3; 42, 3; 83, 1.

leng 楞 (= raṅ, laṅ). Y. 37, 3; 83, 1. — A. 37, 3; 42, 3; 83, 1.

leou 漏 (= ryo, ro). S. 23, 1; 51, 4.

leou 樓 (= ru; ro, lu). S. 5, 1; 17, 1, 2; 18, 1; 25, 2; 34, 3; 43, 4; 52, 4; 58, 2; 72, 4; 74, 4. — Y. 56, 1.

leou 婁 (= ru). S. 98, 3.

li 履 Erreur pour che 屣 q. v.

li 李 S. 5, 4.

li 梨 (= ri, ṛ, li). S. 11, 4; 22, 4; 38, 3. 84, 3; 87, 1. — Y. 1, 2; 19, 4. A. 1, 2.

li 里 (= ṛ, ri, r^{s}, ṛ). S. 10, 1 (bṛ); 12, 4; 19, 3; 34, 1; 36, 4; 38, 2; 48, 4; 49, 4; 50, 3; 56, 2; 62, 1; 69, 3; 72, 2; 83, 3; 85, 1; 88, 1, 2. — Y. 42, 1 (lya); 62, 1; 85, 1; 93, 3; 104, 4. — A. 11, 4 (ri); 42, 1 (lya); 93, 3; 96, 2; 104, 4.

li 利 (= li, ri). S. 1, 2; 13, 4; 20, 2; 24, 3; 26, 2; 42, 2; 52, 2; 53, 3; 55, 2; 66, 3; 91, 2; 92, 4; 94, 1; 104, 4. — Y. 10, 1; 11, 4; 74, 1; 83, 3. — A. 81, 3.

li 唎 (= li). A. 26, 2.

li 嚟 (= r^{t}). — Y. 21, 2.

li 離 (= li, ri). S. 18, 2 (lā); 89, 4. Y. 11, 2; 26, 2; 67, 1; 92, 4. — A. 11, 2; 42, 2; 53, 3; 55, 2; 67, 1; 92, 4.

lieou 留 (= rŭ). S. 1, 1, 33, 1. — Y. 1, 1.

lin 鄰 (= ṛn). Y. 75, 1.

ling 陵 (= liṅ). S. 22, 3; 88, 3. — Y. 22, 3. — A. 22, 3.

liu 嵂 (= pū, ṛṇ). Y. 40, 2.

lo 羅 (= ra, la). S. 1, 4; 2, 1;

3, 1; 5, 2, 3; 6, 1; 7, 2; 9, 2, 3, 4; 10, 4; 11, 1, 2, 3, 4; 12, 1, 2; 13, 2, 3, 4; 14, 2; 15, 3; 16, 2; 17, 4; 18, 4; 19, 1; 20, 2; 22, 1; 22, 4; 24, 4; 25, 1, 2, 3, 4; 26, 1, 4; 27, 2, 3; 28, 2; 29, 1, 2, 4; 30, 1, 2, 3; 31, 1, 2, 4; 32, 1, 2, 3, 4; 33, 1, 2; 34, 2, 4; 36, 1, 4; 37, 1, 4; 38, 2, 4; 39, 3; 40, 1, 3, 4, 42, 1, 2; 43, 2; 44, 3, 4; 45, 1, 3; 46, 4; 47, 2, 3, 4; 48, 1, 2; 50, 1, 3; 51, 4; 52, 4; 53, 1, 2, 4; 54, 1; 55, 3; 57, 1, 3; 58, 2; 60, 1; 61, 1; 62, 3; 64, 4; 65, 1; 67, 1; 69, 1; 71, 2; 72, 1, 3; 73, 2; 74, 1; 76, 3, 4; 77, 1, 4; 81, 2; 82, 3; 83, 1, 3; 84, 3; 86, 1; 87, 3; 88, 1; 89, 1, 2, 4; 90, 1, 3; 91, 1, 3, 4; 92, 1, 2, 3; 94, 4; 95, 1, 2, 4; 96, 1, 2, 4; 97, 3; 98, 1, 2, 4; 99, 1, 3, 4; 100, 2; 101, 1; 103, 2, 4; 105, 1. — Y. 1, 4; 2, 1; 5, 2, 3; 6, 1; 7, 1, 2; 9, 2, 3; 10, 2, 4; 11, 4; 12, 1; 13, 3; 15, 3; 25, 1, 4; 29, 1, 2; 32, 2, 3; 33, 1, 2; 37, 1; 38, 4; 40, 1, 3, 4; 43, 2; 44, 3, 4; 48, 1; 51, 4; 54, 1; 55, 2; 57, 1; 58, 2; 60, 1; 64, 4; 65, 1; 72, 1; 74, 3; 76, 4; 77, 2; 82, 3; 83, 1, 4; 84, 1, 3; 86, 1; 89, 1, 2, 3; 90, 3; 91, 3; 92, 2, 3; 94, 4; 95, 1, 2, 4; 96, 1; 97, 3; 98, 2; 99, 1, 4; 100, 2; 101, 1; 103, 2. — A. 1, 4; 2, 1; 5, 2, 3; 6, 1; 7, 2; 9, 2, 3; 10, 4; 11, 4; 12, 1; 13, 2, 3; 15, 3; 16, 4; 25, 1, 4; 29, 1, 2; 32, 2, 3; 34, 2; 38, 4; 40, 1, 4; 43, 2; 48, 1; 51, 4; 53, 2; 54, 1; 58, 2; 60, 3; 64, 4; 71, 2; 72, 1, 4; 76, 3, 4; 77, 2; 82, 3; 83, 1, 3, 4; 84, 1, 3; 86, 1; 89, 1; 91, 3; 92, 2, 3; 94, 4; 95, 1, 2, 4; 96, 1, 4; 97, 3; 99, 1, 3, 4; 100, 2; 101, 1; 103, 2.

lo 洛 (= rak, lak). S. 51, 2. — Y. 13, 2; 14, 3; 17, 1; 26, 1; 46, 4; 53, 3; 57, 3. — A. 14, 3; 26, 1; 46; 4; 57, 3; 103, 3.

lo 樂 (= lak). Y. 103, 3.

lo 螺 (= lva). S. 93, 1.

lou 六 (= ruk). Y. 30, 1, 2.

lou 魯 (= ro, rau). S. 21, 1; 34, 3. — Y. 21, 1.

lou 鹿 (= rug, k). S. 57, 1; 60, 2. — Y. 23, 2; 34, 3. — A. 23, 2; 34, 3.

lou 嚕 (= rud, k). Y. 25, 1, 2; 74, 4. — A. 25, 1; 30, 1, 2.

lou 蘆 (= lu?). S. 93, 2.

lou 盧 (= ru, ro, rau, lo, lu). Y. 17, 2; 34, 3; 36, 1; 43, 4; 52, 4; 58, 2. — A. 17, 2; 21, 1; 25, 2; 36, 1; 43, 4; 52, 4; 57, 1; 58, 2.

lou 路 (= rū). Y. 5, 1; 72, 4.

man 曼 (= ban, man, maṇ). S. 24, 2; 54, 3; 76, 4; 82, 3; 98, 1. — Y. 16, 4; 24, 2; 54, 3; 76, 4; 82, 3. — A. 54, 3; 69, 3; 76, 4; 82, 3.

mei 眉 (= mil). S. 91, 3.

mei 美 (= mi, vi). S. 89, 2.

men 門 (= maṇ). S. 85, 2. — Y. 85, 2. — A. 85, 2.

mi 弭 (= mi). S. 36, 2; 41, 2 (me); 55, 1 (me); 58, 2 (me); 69, 3; 74, 4; 91, 3. — Y. 16, 3. — A. 52, 2 (bī).

mi 迷 (= me). Y. 55, 1; 58, 2. — A. 58, 2.

mi 謎 (= me). A. 55, 1.

mi 彌 (= mir, l). Y. 77, 2; 89, 2. — A. 77, 2; 89, 2.

mo 麼 (= ma). Y. 50, 4; 76, 2;

3 (va): 47, 2; 66, 3; 71, 2 (va); 73, 2; 93, 1 (va); 97, 1 (va). — Y. 16, 3 (va); 17, 1, 2; 27, 4 (va); 30, 4 (va); 35, 2 (va); 51, 4; 64, 2 (va); 92, 4 (bu); 93, 1; 94, 4 (va); 96, 2; 97, 1 (va); 104, 4 (va). — A. 17, 2; 27, 4; 64, 2 (va).

po 跛 (= pa). A. 1, 4; 59, 4 (ba).

p'o 婆 (= va, ba). S. 2, 4; 12, 1; 15, 2; 16, 2, 3, 4; 17, 2; 20, 3; 22, 2; 24, 2, 4; 25, 3; 26, 3; 27, 3, 4; 28, 2, 3; 29, 2; 31, 2; 36, 1, 2, 3; 37, 2 (bha); 38, 2 (bha); 42, 4; 46, 3; 48, 2; 51, 3, 4; 54, 1, 3; 57, 3; 64, 2; 65, 1, 4; 68, 3; 70, 3; 72, 4; 74, 3 (bha); 76, 2; 84, 3; 85, 1 (bha); 87, 2; 93, 2; 96, 2; 99, 4; 100, 2; 104, 4; 105, 1. — Y. 2, 4; 12, 1; 13, 2; 20, 3; 24, 4; 36, 1, 2; 37, 2 (bha); 43, 4 (bha); 56, 1; 65, 1; 68, 3; 70, 3; 72, 4; 76, 2; 85, 1 (bha). — A. 2, 4; 12, 1; 20, 3; 24, 4; 36, 1, 2; 37, 2 (bha); 43, 4 (bha); 51, 3 (bha); 68, 3; 70, 3; 76, 2.

p'o 頗 (= bhā). S. 52, 1; 70, 3 (dha); 91, 1.

p'o 勃 (= va^{r}). Y. 62, 1.

pou 不 (= pŭ^{r}). S. 29, 4; 30, 2; 50, 3; 56, 4; 62, 3; 74, 1; 103, 4.

pou 僕 (= vo^{k}). S. 99, 2. — Y. 99, 2. — A. 99, 2.

pou 布 (po, pu^{t}). Y. 24, 2; 94, 1. — A. 94, 1.

pou 晡 (= po, pu). Y. 33, 1; 40, 1; 56, 4; 62, 3. — A. 54, 4; 56, 4.

pou 部 (= bhu). S. 16, 3; 36, 2; 45, 4; 67, 2; 74, 4; 84, 4.

pou 步 (bhu). Y. 16, 3; 67, 2. — A. 16, 3; 67, 2.

p'ou 菩 (= bho). Y. 55, 3.

sa 薩 (= sa$^{r, l, b}$). S. 25, 3; 26, 3; 91, 3. — Y. 38, 4; 55, 3. — A. 38, 4. — Lu s[ou + k]oua = soua. S. 46, 1, 2.

sa 颯 (= sa^{v}). Y. 20, 3. — A. 20, 3.

sai 塞 (= s^{k}). Y. 47, 1.

sao 搔 (= sau). S. 73, 1.

seng 僧 (= saṅ). S. 42, 2; 43, 3; 61, 1 (siṁ). — Y. 42, 1; 43, 3. — A. 42, 1; 43, 3.

si 悉 (si^{d}, s^{ti}). S. 59, 2; 60, 1. — Y. 46, 1; 60, 1; 69, 2; 104, 4 (s^{thi}). — A. 46, 1.

si 細 (= se). A. 99, 1.

si 西 (= se). Y. 62, 2; 99, 1.

sien 仙 (sen). S. 99, 1.

sien 先 (= se^{n}, sain). S. 62, 2; 70, 3. — Y. 70, 3. — A. 70, 3.

sieou 修 (= su). S. 12, 4; 16, 2; 19, 2; 27, 3; 38, 1, 2; 64, 3; 65, 4; 77, 4; 81, 2.

sin 辛 (= sin). S. 87, 3. — A. 87, 3.

sin 信 (= sin). Y. 87, 3.

so 莎 (= sa). S. 26, 4 (śva); 45, 3; 47, 1 (s^{k}); 3 (ṣa); 60, 2 (s^{r}); 3 (s^{t}); 66, 2; 71, 2 (s^{t}); 83, 1 (śva); 87, 1, 3; 91, 1 (sva); 95, 3 (śa); 98, 2. — Y. 27, 4; 46, 1 (sva); 2 (sva); 83, 1 (śva). — A. 27, 4; 83, 1 (śva).

so 娑 (= sa). S. 10, 3, 4; 20, 3; 27, 2; 52, 2; 55, 1 (ṣa), 3; 81, 1; 82, 4; 85, 1 (ṣa); 95, 3. — Y. 10, 3, 4; 74, 2; 87, 1; 90, 4. — A. 10, 1, 3, 4 (11, 2); 19, 4; 46, 1 (sva); 2 (sva); 55, 4; 87, 1; 90, 4.

sou 速 (= su^{k}). S. 42, 4.

sou 蘇 (= su). Y. 16, 3; 38, 1; 64, 3. — A. 16, 3; 38, 1; 64, 3.

sou 窣 (= s$^{thu, ru, tu}$). Y. 1, 3; 23, 2;

tcheng 徵 (= ṭaṁ). A. 68, 4.

tcheou 周 (= j^{r}). S. 3, 1.

tcho 卓 (= ta^{k}). S, 32, 3.

tch'o 掣 [prononciation indiquée] (= char, t). S. 33, 2; 50, 1;3, 1, — Y. 33, 2.

tchö 遮 (= ca). S. 14, 3: 51, 4: 52, 4; 53, 2; 55, 2; 89, 1; 91, 4, — Y. 55, 2. — A. 55, 2; 68, 2; 89, 1.

tchö 者 (= ca). S. 68, 2. — Y. 89, 1. — A. 52, 4.

tchö 折 (= ca). Y. 52, 4.

tchö 樀 (= ?) A. 75, 3.

tch'ö 車 (= ccha). S. 17, 2. — Y. 43, 4; 69, 1. — A. 43, 4.

teng 登 (= taṅ). Y. 42, 1. — A. 42, 1.

teng 等 (= taṅ). S. 42, 1.

teou 斗 (= tu). S. 19, 2; 29, 3; 71, 2.

t'eou 偷 (= thu). S. 1, 3; 37, 1; 38, 4; 39, 3; 60, 3.

t'eou 頭 (= du). S. 23, 1; 39, 3; 69, 3; 74, 1; 87, 3 (dhu); 98, 1 (do).

ti 羝 (= te). Y. 95, 2.

ti 低 (= ṭe). Y. 94, 1.

ti 睇 (= de). Y. 93, 4.

ti 帝 (= ti). A. 59, 1.

ti 底 (= ti). S. 5, 4; 10, 1; 16, 3, 4; 19, 4; 21, 2; 26, 1; 27, 4; 31, 2; 34, 1, 2; 41, 3; 42, 3; 46, 1, 2; 48, 3; 50, 3; 52, 3; 53, 2; 59, 1, 3; 62, 1 (ṭi); 65, 3; 72, 2; 88, 1, 2; 94, 1; 100, 3; 103, 4. — Y. 5, 4; 10, 1; 16, 4; 19, 4; 31, 2: 41, 4: 46, 1, 2; 48, 3; 59, 1, 3; 65, 3; 94, 1. — A. 5, 4; 10, 1; 16, 3, 4; 19, 4; 21, 2: 31, 2: 42, 3; 46, 1, 2; 48, 3; 53, 2; 59, 1, 3; 65, 3; 94, 1.

ti 地 (= dṛ, di, ḍi). S. 19, 3; 49, 2. — Y. 20, 4.

t'i 體 (= ṭi). S. 50, 2. — Y. 104, 4 (thi).

t'i 梯 (= ṭhe). Y, 99, 3.

t'i 提 = di; de). S. 35, 1; 44, 1, 2; 76, 2; 105, 1. — Y. 35, 1, 3; 44, 1, 2; 76, 2. — A. 76, 2.

ting (tcheng) 丁 (= ṭa). Y. 68, 4.

to 多 (= ta; et aussi ṭa dans S.). S. 1, 2 (ṭa), 4; 5, 3; 7, 1; 9, 3; 10, 3; 15, 2; 16, 2; 18, 4: 19, 1; 21, 1; 22, 2; 24, 3; 25, 2; 26, 2, 27, 2; 34, 2; 39, 2; 42, 3; 44, 2, 4; 47, 1; 50, 1, 2; 53, 1; 57, 1; 60, 1; 63, 1; 67, 1, 2; 68, 4; 71, 1; 75, 1, 2; 77, 4; 82, 1; 87, 1, 2; 90, 3; 93, 3; 95, 2; 96, 1, 3; 97, 3; 99, 1; 103, 3; 105, 1; 106, 1. — Y. 1, 4; 5, 3: 44, 2; 64, 2; 67, 2; 87, 1; 90, 3; 104, 4; 106, 1. — A. 1, 4; 5, 3; 9, 3; 10, 3; 21, 1; 25, 2; 64, 2; 67, 2; 87, 1; 95, 2; 96, 1; 106, 1.

to 隨 (= dvā). S. 13, 2, 4; 93, 2; 98, 4 (dhva). — A. 13, 2.

tö 得 (ta^{k}). Y. 21, 1; 26, 2; 32, 3; 50, 2. — A. 26, 2; 32, 3; 50, 2; 96, 3.

t'o 陀 (= da; dra, ḍa, dha, ḍha). S. 1, 1; 2, 2; 5, 1; 9, 1; 12, 4; 13, 3; 14, 4; 17, 3, 4; 18, 1, 3; 19, 3; 22, 1; 23, 1; 24, 1, 2; 25, 1, 3; 26, 3 (tha), 4; 27, 3; 28, 3; 29, 1, 2; 30, 1, 2; 31, 1, 4; 32, 1, 2; 33, 2; 35, 2; 37, 4; 38, 3; 41, 1, 4; 43, 2; 47, 1, 2, 3; 48, 4; 49, 1; 50, 4; 54, 3; 56, 2, 3; 60, 1; 63, 3; 66, 3; 72, 1; 73, 2; 76, 3, 4; 81, 2; 82, 1, 2, 3; 89, 1, 2, 4; 91, 2; 93, 4; 94, 2; 98, 1. — Y. 13, 3; 18, 3; 22, 1; 29, 1, 2; 30, 1, 2;

32, 2; 33, 2; 43, 2; 47, 1; 56, 3; 60, 1; 63, 3; 70, 3; 72, 1; 75, 1; 76, 3, 4; 92, 2. — A. 18, 3; 22, 1; 29, 1, 2; 32, 2; 43, 2; 70, 3; 72, 1; 76, 4; 99, 3 (ṭha).

t'o 馱 (= da, dha). S. 29, 2; 75, 1. — Y. 1, 1. — A. 13, 3; 49, 2.

t'o 佗 (= tha). S. 95, 3.

t'o 他 (= dha, tha). S. 11, 1; 22, 4; 35, 3; 97, 1; 99, 3.

t'o 施 [par confusion] (= da, tha, dha). S. 37, 2; 41, 3 (thā); 45, 1; 47, 4.

tou 覩 (= tu, to). Y. 10, 3; 86, 1. — A. 86, 1.

tou 妬 (= to). Y. 33, 1.

tou 度 (= thu). Y. 37, 1; 74, 1 (du); 87, 3 (dhu). — A. 55, 4.

tou 都 (= to). S. 64, 2. — A. 87, 3 (dhu).

tou 杜 (= d^{r}). S. 81, 1 (dho). — Y. 72, 3.

t'ou 突 (= dh^{ru}). Y. 72, 4.

t'ou 土 (= thu). A. 37, 1.

t'ou 吐 (= thū). Y. 1, 3; 60, 3. — A. 1, 3; 60, 3.

t'ou 徒 (fautif pour chai 簁). S. 64, 3.

t'ou 荼 (pour tch'a 茶 (?) (= ḍa). Y. 5, 1.

ts'e 泚 (= ccha). A. 17, 2.

tseu 咨 (= ci). Y. 9, 3.

ts'o 蹉 (= ccha). A. 83, 4.

tsou 祖 (= ju). A. 23, 4.

tsou 鏃 (= śva). S. 9, 4.

ts'ouen 忖 (= chan). — A. 1, 1 (Krakucchanda).

wa 韈 (= va). A. 16, 3; 94, 4; 97, 1.

wan 挽 (= van). A. 16, 4; 106, 1.

wei 衛 (= vastu). A. 71, 2 (Kapila°).

wei 微 (= vai). A. 52, 4; 59, 1 (vya).

wen 刎 (= mun). S. 38, 3; 70, 2.

wou 勿 (= bṛ). A. 10, 1.

yao 搖 (= yo, yau). S. 56, 3. — Y. 56, 3.

ye 孽 (= ga). A. 42, 3; 64, 4.

ye 耶 (= ya). S. 14, 3; 16, 1; 27, 1; 31, 2; 38, 2; 39, 1; 40, 1; 48, 4; 49, 4; 59, 3; 60, 1; 62, 3; 66, 2; 73, 1; 3; 100, 2, 3. — Y. 9, 2; 40, 1; 100, 3. — A. 9, 2; 40, 1; 100, 3.

ye 曳 (= ya^{t}). S. 60, 1. — Y. 59, 3. — A. 59, 3.

ye 蘗 (= $ga^{r, t}$). A. 10, 4; 11, 4; 37, 2; 42, 1; 55, 4.

ye 也 (= ya). Y. 56, 4; 62, 3; 74, 1.

ye 野 (= ya). S. 36, 4. — A. 56, 4.

ye 夜 (= ya). S. 72, 3. — A. 72, 4.

yen 剡 (= jam). S. 74, 3.

yen 延 (= yan). S. 39, 2.

yen 巘 (= gaṇ). A. 89, 1.

yeou 優 (= u). S. 7, 1; 76, 3; 92, 2. — A. 51, 4.

yeou 牖 (= yu^{dh}). S. 11, 1.

yi 以 (= yi). Y. 36, 1, 2. — A. 36, 1, 2.

yi 醫 (= e^{k}). Y. 69, 1.

yi 倚 (= e). S. 51, 1; 68, 1.

yin 因 (= in). S. 29, 1, 2. — Y. 29, 1, 2. — A. 29, 1, 2.

yu 鬱 (= u^{t}, j). S. 2, 3; 16, 1; 82, 1.

yu 隅 (= gu). A. 35, 3.

yu 瑜 (= yo). Y. 64, 1. — A. 64, 1.

yu 渝 (= yo). S. 64, 1.

yue 越 S. 2, 3 (yu-tan-yue).

INDEX

DES NOMS DE VILLE ET DE YAKṢA.

Les noms précédés d'un astérisque (*) sont des variantes empruntées aux manuscrits sanscrits.

Les *noms en italique* indiquent des formes restaurées sur le chinois ou le tibétain.

Les *chiffres en italique* se réfèrent à des variantes et à des formes restaurées hypothétiquement.

UNE VISITE

AU

ŚAIḪ SUPRÊME DES NOṢAIRĪS ḤAIDARĪS,

PAR

HENRI LAMMENS.

Si l'on en excepte la *Bakoūra* de Solaimān-efendi d'Adana et certaines poésies religieuses[1], toute notre documentation sur les Noṣairis se borne à des renseignements de seconde main. Ces habitants de l'ancien Bargylus et des montagnes de la Syrie centrale ont jalousement conservé le secret de leurs croyances. Dans nos rencontres avec eux, nous n'avons jamais pu les amener à se montrer moins farouchement discrets. Un seul pourtant s'est décidé à rompre avec la sévère loi de l'*arcanum,* imposée à tous leurs initiés. C'était une sorte d'esprit fort, lié d'intérêts et en rapports constants avec les Européens. Et pourtant si profonde était demeurée sur lui l'empreinte de la première éducation, que lorsqu'il s'oubliait à parler de ʿAlī, l'idole de ces sectaires, son scepticisme de surface s'évanouissait pour reproduire le style et jusqu'aux comparaisons des sourates rituelles apprises dans son enfance. Si nous ne faisons erreur, M. René Dussaud a pu utiliser les indications de cet informateur[2], dans sa consciencieuse étude consacrée aux

[1] Cf. R. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairīs*, Bibliographie, XIII-XXIII; 199-200.

[2] Nous avons donc jugé superflu de les noter.

Nosairīs[1]. Les notes suivantes sont extraites d'un carnet de voyage dans la Haute Syrie, exécuté pendant l'été de 1903. On y trouvera certaines précisions à des faits connus par ailleurs, et à ce titre j'ai cru utile de les publier[2]. Dans la question des Nosairīs, deux confirmations valent mieux qu'une.

Donc au matin du lundi, 3 août, nous quittions, le P. Peeters Bollandiste et moi, le village arménien de Ḫodr-bey, dominant les ruines de Séleucie et son port désert, à une heure au nord de l'embouchure de l'Oronte. Nous traversons la merveilleuse plaine de Sowaidyya, fécondée par les alluvions de la rivière. C'est une succession de hameaux, de jardins paradisiaques, de vergers luxuriants abondamment irrigués et amoureusement cultivés par les Nosairīs. On les reconnaît sans peine au port du turban blanc. J'ai surtout, en parcourant les campagnes de l'Antiochène, compris la prédilection de ce peuple mystérieux pour la qualification de *fallāḥ*. Si cette modeste titulature lui offre l'avantage de dissimuler aux profanes le secret de son originalité religieuse, nous devons convenir que personne n'y possède plus de droits que ces infatigables cultivateurs. Nous contournons, à l'ouest du gros bourg de Sowaidyya, la caserne turque construite en 1896, à la suite d'un débarquement tenté par des Arméniens venus de Chypre. Les soldats de ʿAbdulḥamid doivent surveiller sur cette côte, incessamment balayée par la houle du large, la contrebande des armes, tenir en respect les Nosairīs et surtout les groupes compacts d'Arméniens occupant les montagnes de Sowaidyya.

Un bac nous dépose avec nos chevaux sur la rive gauche de l'Oronte. A travers les plantations d'arbres et les champs cultivés, nous aboutissons, au bout de quelques minutes, au village de Gillyya, centre considérable pour la région et célèbre

[1] Cf. Dussaud, *op. cit.*, XIV.

[2] Des motifs d'opportunité n'existant plus avaient jusqu'ici retardé cette publication.

dans les annales noṣairies[1] — et tout d'abord à la demeure du šaiḫ ʿAbdallah. C'est un beau septuagénaire à l'allure vénérable, à la longue barbe blanche s'étalant en éventail sur la poitrine. A peine avons-nous quitté nos montures qu'il nous accueille sur le seuil de son habitation, construction assez spacieuse et d'une architecture moins sommaire que les autres maisons du village. A ses côtés se tient le šaiḫ Maʿrouf, un homme dans la force de l'âge, le seul survivant de ses neuf fils. L'aspect de ce dernier est plutôt fruste et de prime abord peu sympathique. Chez lui rien de la diplomatie cérémonieuse, de la cordialité légèrement apprêtée, ni surtout du langage onctueux de son père. Le vieillard m'a rappelé, moins la grandiloquence fort creuse, une autre illustration religieuse contemporaine, ʿAbbās-efendi, le chef des Bahāʾīs, que j'avais visité quelques années auparavant à Caiffa (Palestine).

Après les salutations d'usage, une des premières questions posées par le šaiḫ ʿAbdallah est la suivante : «Relevez-vous du Pape?» Il a donc appris à distinguer entre les confessions chrétiennes : une préoccupation rare parmi les musulmans, surtout dans les campagnes de l'intérieur. Cette érudition lui vient sans doute de ses relations[2] avec Ḫodr-bey, centre d'une mission catholique et d'une communauté d'Arméniens-unis, tandis que les autres Arméniens de la région appartiennent au rite grégorien. A Sowaidyya, les chrétiens sont tous Grecs orthodoxes.

L'emploi de la langue arabe, mes relations précédentes avec les Noṣairīs, mes voyages parmi ceux des pays de Ṣafīta, Ḥomṣ, Ḥamā, toutes ces circonstances ont vite rompu la glace. La conversation devient bientôt familière, presque confiante, dans

[1] La *nisba* «Ǵillī» apparaît dans les sourates rituelles de cette secte. Le village a dû jouer un rôle dans son évolution religieuse. Comp. dans les *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, I, 278 et suiv., notre discussion sur la *nisba Ǵillī*, vraisemblablement un ancien synonyme de Noṣairī.

[2] Très cordiales d'ailleurs avec ses voisins chrétiens.

la mesure qu'un Noṣairī, un šaiḫ surtout, est susceptible de se confier à un profane. J'arrivai avec l'intention d'écouter, de faire causer. La réserve imposée à un hôte ne me permettait pas de mener l'attaque de front. Il fallait éviter d'éveiller les soupçons. J'ai toujours constaté en Orient les résultats décevants obtenus par les enquêtes directes. Entourés d'ennemis, les Noṣairīs comptent incontestablement parmi les populations les plus ombrageuses, les plus fermées, en ces districts écartés de la Syrie septentrionale, où l'on se défie de tout et de tous. Mes précédentes tentatives en ce sens étaient demeurées infructueuses : mes interlocuteurs noṣairīs s'étant invariablement refusés de me donner la réplique, d'avouer même leur qualité de Noṣairīs. Parfois aussi les terreurs de mes guides, se sentant mal à l'aise en plein domaine noṣairī, m'avaient forcé de couper brusquement un dialogue, au moment où il promettait de devenir intéressant. Cette fois j'étais l'hôte du šaiḫ ʿAbdallah, je venais de fouler les tapis de son modeste divan; à la cuisine, les femmes poussaient activement les préparatifs du repas. Enfin il me savait l'ami de M. Potton, le sympathique consul de France à Antioche, très influent et universellement estimé dans la région. A la chancellerie du consulat, la nation noṣairīe n'est pas médiocrement flattée de se savoir représentée par un drogman, choisi parmi les leurs. Avec la faculté de transformation propre aux Orientaux, ils considèrent volontiers ce modeste employé comme un truchement entre eux et les gouvernements européens. Le bon vieillard tentera l'impossible, il tendra tous les ressorts de sa diplomatie, déploiera toutes les ressources de la phraséologie arabe pour me permettre d'emporter une favorable impression. Au demeurant, je ne pouvais rencontrer un meilleur informateur. Comme dans les anecdotes du *ḥadīṯ*[1], il aurait été autorisé à me dire sans forfan-

[1] Par ex., *Aġānī*, XIV, 137; VI, 125.

terie : « على الخبير سقطت : je suis votre homme, vous ne pouviez mieux tomber ! »

Mon amphitryon se trouve être le grand śaiḫ, le chef religieux suprême de tous les Ḥaidarīs[1], habitant le pays d'Antioche, de Lādiqyya (Laodicée) et d'Adana, ou, comme il s'exprime lui-même, « les vilayets d'Adana, d'Alep et le Nord de Beyrouth lui obéissent ». Les suspicions ottomanes lui ont valu de passer dix-sept ans en exil à Constantinople. L'épreuve a dû être dure, à en juger d'après l'amer souvenir gardé par le vieillard. Je n'ai pu savoir si le douloureux incident se rattachait à la bruyante tournée exécutée en Syrie par le marquis de Torcy, prétexte saisi par la Porte pour sévir contre plusieurs notables noṣairīs. Le nom des Turcs l'amène à parler des avanies, pesant sur ses coreligionnaires. Son exposé n'est malheureusement pas exagéré. Officiellement et sans avoir été consultés, ils ont été déclarés musulmans. Le gouvernement leur a donc refusé le droit d'envoyer des représentants aux *maǵlis*, conseils administratifs. Il les a astreints au service militaire[2] et ne cesse de les accabler de vexations. « Nous ne possédons donc aucun moyen d'élever la voix, de formuler une protestation. Personne ne s'intéresse à nous, ajoute mélancoliquement le śaiḫ, personne ne nous protège ! » En prononçant ce dernier mot, il pense sans doute à ses voisins de Ḥoḍr-bey, les Arméniens catholiques. Leur union à l'église romaine leur a obtenu le bénéfice du patronage de la France. Il paraît d'ailleurs connaître d'une façon assez précise la situation respective des grandes puissances vis-à-vis du sultan. Je l'ai trouvé au courant des complications macédoniennes, alors à une phase aiguë de leur évolution. Il déplore l'absence d'instruction parmi ses ouailles.

[1] Cf. Dussaud, *op. cit.*, 41, 77.

[2] Leur rattachement d'office à l'islam orthodoxe visait entre autres ces deux dernières mesures : les non-musulmans échappant alors à la conscription et ayant droit à une représentation.

Le regard du šaiḫ semble s'arrêter sur son fils. Sa tendresse alarmée par la perte de ses autres enfants s'est laissée, je le soupçonne, prendre en défaut pour cet unique héritier, à la diction aussi inculte que celle des autres fallāḥ de la région. Aurait-il mérité le reproche que s'adressait le calife omayyade ʿAbdalmalik, en constatant les incorrections de langage chez son héritier, le jeune Walīd : « كَانَ الوَلِيد أَدَّبَنَا : nous nous sommes laissé gouverner par cet enfant, au lieu de l'éduquer[1] » ? Maʿroūf survint à ce moment, apportant lui-même le café des hôtes. Il nous parle de son fils à lui, « le seul espoir de la famille ». Cet enfant, il souhaiterait l'envoyer à nos écoles de Beyrouth. « Mais y sera-t-il exactement surveillé ? demande-t-il. A aucun prix je ne voudrais le voir ressembler à certains des nôtres, sortis des collèges officiels de Stamboul ! »

Le šaiḫ ʿAbdallah retourne à la question de la protection ; comment l'obtenir ? Peut-être sa finesse en éveil cherchait-elle une simple diversion. Je comptai bien, pour ma part, le ramener par cette voie à l'objet de ma visite et je m'empressai de lui donner la réplique.

« Si vous deveniez chrétiens ? Cette démarche conférerait aussitôt à la France le droit d'intervenir en votre faveur. Le résultat le plus immédiat serait de vous soustraire à l'odieux service militaire, aux campagnes meurtrières du Yémen, où périt la fleur de votre jeunesse[2]. Et puis, vous seriez moins molestés. » Ces paroles ne laissent pas de les impressionner. L'impulsif Maʿrouf parle déjà d'offrir au consul général de France à Beyrouth — alors le comte de Sercey — la belle jument attachée près de l'entrée de la maison.

[1] Ibn ʿAbdrabbihi, *ʿIqd al-farīd*, I, 277, 3 d. l., et encore *ibid.* : اضرّ بنا في الوليد [الولد et non] حبّنا لَهُ

[2] Quelques jours auparavant, j'avais recueilli la même plainte chez les misérables Yézidis du Ǧabal Simʿān ; cf. notre article sur cette peuplade dans *Mél. Faculté orient. de Beyrouth*, II, 366-396.

«Et notre religion? demandent-ils tous deux[1].

— Le moment pourra venir, où vous n'aurez plus à délibérer. Vous connaissez les projets de Stamboul à votre endroit. Préférez-vous vous laisser absorber par les musulmans?

— Jamais! s'écrient en même temps ʿAbdallah et Maʿroūf. Nous détestons les musulmans. Quant aux Turcs, vous savez ce que nous avons souffert.

— Sur tant de points vous vous rapprochez des chrétiens! Ne célébrez-vous pas leurs fêtes : Noël, Pâques...? N'honorez-vous pas saint Jean Chrysostome, sainte Barbe...? Ne portez-vous pas des noms de chrétiens[2]?»

A chacune de ces interrogations, ils répondirent par l'affirmative. Ils me semblaient sincères. Je crus devoir continuer dans l'espoir de les entraîner plus loin, d'obtenir sinon des aveux, du moins des confirmations.

«Vous honorez le Christ!

— Il est l'Esprit d'Allah!», dit gravement ʿAbdallah, mais sans rien compromettre, puisqu'il se contentait de reprendre une expression du Qoran (IV, 170). Maʿroūf ajouta : «Nous aussi, nous avons le Père, le Fils et le Saint Esprit[3]. Mais le crucifiement? Comment admettre la mort d'un Dieu et de la main des Juifs?» Ici mon interlocuteur, moins familiarisé que son père avec le style parlementaire, ajouta une épithète, accolant au nom arabe des Juifs une rime aussi riche que difficile à traduire.

(1) Le pays des Noṣairīs est appelé «montagne de Bahrā' et de Tanoūḫ»; Iṣṭaḫrī, *Géographie* (éd. de Goeje), 56, 5. Ces tribus étaient chrétiennes; cf. *ibid.*, 14, 8; Hamdānī, *Ǧazīrat al-ʿArab* (éd. Müller), 132, 10. Les importants éléments chrétiens du système religieux noṣairī peuvent avoir cette provenance, laquelle reste encore à expliquer.

(2) Voir nos articles, *Les Noṣairīs, notes sur leur histoire et leur religion*, extrait de la revue *Les Études*, 1899, 20 août; *Les Noṣairīs furent-ils chrétiens?* extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, 1901, p. 39 et suiv.

(3) Cf. Dussaud, *op. cit.*, 64, n° 3.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Mes hôtes m'ont nommé trois de leurs sectes : les Ḥaidarīs, les Ġaibīs, les Kilāzīs [1]. La seconde leur paraît peu importante, à en juger de la façon dont ils en parlent. Quant aux Kilāzīs [2], ils doivent leur être souverainement antipathiques. « Comment donc! ils honorent la lune, une créature! Ils autorisent le *ḥalīq,* ils se font raser. Or pas un poil de la barbe ne doit être touché; comme la tienne », ajoute familièrement le šaiḫ ʿAbdallah.

Constatant l'inutilité de mes efforts pour les remettre sur le chapitre des croyances noṣairīes, j'amène la conversation sur un terrain moins brûlant, et j'en viens à parler de leurs *savants.* Je nomme Ḫoṣaibī, en appuyant intentionnellement sur la forme du diminutif arabe.

— Ḫaṣībī [3], reprend aussitôt le šaiḫ. A ce nom il ajoute celui d'Aboū Torḫān, et c'est tout... Visiblement mon hôte redoute les surprises et se renferme dans une réserve bienveillante. Le merveilleux diplomate! Toujours souriant, il m'a rappelé le *ḥilm* imperturbable attribué au calife Moʿāwia, quand il affectait de se laisser mener par les solliciteurs admis à son audience : ان كنّا لنخدعه فيتخادع لنا [4]. Assis au coin de son modeste divan, ʿAbdallah dirigeait les débats comme le fils d'Aboū Sofiān dans son palais d'Al-Ḫaḍrā' de Damas.

D'après mon interlocuteur, on compterait par millions les Noṣairīs, ou plutôt les « ʿAlawī »; il préférait cette dénomination aussi prudente que suggestive. Il prétend connaître à Constantinople et dans l'Empire un nombre considérable de pachas

(1) Ou *Kalāzis*, comme écrit M. Dussaud. J'ai oublié de vérifier sur place la vocalisation de la première syllabe.

(2) L'antipathie se manifeste jusque dans leurs poésies religieuses; voir *Journal asiatique* (Cl. Huart), 1879², p. 218.

(3) Voilà donc une graphie dûment autorisée.

(4) ʿ*Oyoūn al-aḫbār* (éd. Brockelmann) 28; *Aġ.*, XIII, 48, bas; XVI, 34. Le même trait raconté de Mohallab, *Aġ.*, XIII, 58, bas. Aboū'l ʿAlā al-Maʿarrī cite deux poètes noṣairīs : cf. *Jour. R. As. Soc.*, 1904, p. 349.

turcs, tous ʿAlawīs, mais en secret. Tel ʿAlī-Moḥsin[1]-pacha, mort peu auparavant[2], commandant extraordinaire d'Alep, Naṣoūḥī-bey, ex-wāli de Beyrouth. Parmi ses coreligionnaires il enrôle généreusement tous les Šīʿites de Perse[3]. L'Inde compterait également, assure-t-il, d'importantes communautés nosairies. Effectivement, en cette contrée, tous les Šīʿtes sont appelés Ḥaidarīs[4]. La confusion peut avoir été causée par cette homonymie. Enfin — il fallait s'y attendre — les *Kizilbāš* d'Anatolie !

Je lui parle des anciennes hostilités entre les siens et les Druses. Elles ont cessé, m'affirme-t-il, ou plus exactement, il ne paraît plus bien s'en souvenir. Les Druses sont si loin ! ʿAbdallah ignore sans doute que Noṣairīs et sectateurs de Ḥākim ont jadis voisiné dans le Wādi't taim et dans le Liban[5]. Pour lui toutes les fractions ʿalides ou šīʿites, imāmites et autres, semblent des frères. Cette opinion libérale fournit une présomption favorable à la théorie, qui reconnaît dans les Noṣairīs une secte šīʿite.

« Êtes-vous immigrés de Perse ?

— Non ! nous avons toujours habité ce pays.

— A quand remonte l'histoire de votre peuple ?

— A deux mille ans[6] avant le Christ (*sic !*). » Cette assertion est proférée avec un sérieux imperturbable.

En dépit des avanies considérables dont le gouvernement l'a accablé, le šaiḫ passe dans la région pour un personnage fort

[1] Deux noms propres éminemment šīʿites.

[2] Le šaiḫ a évité de nommer des personnages vivants.

[3] Dussaud, *op. cit.*, XXX, n° 78.

[4] Goldziher, *Muhamm. Studien*, II, 121, n° 4.

[5] Cf. notre article, *Les Noṣairīs dans le Liban*, extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902.

[6] Ce chiffre, je le crois donné au hasard. Ces populations n'attachent aucune importance à la chronologie ou plutôt cette notion demeure en dehors de leurs préoccupations.

riche. Il est en train d'agrandir la maison où il vient de nous recevoir. Pendant notre conversation, le šaiḫ entremêlait l'entretien de citations du Qoran. Ces centons étaient, si j'ai bien deviné, destinées à me laisser une idée avantageuse de son érudition; ils devaient achever de me dérouter sur le véritable système religieux des adorateurs de ʿAlī. Mais dans d'autres sentences, alléguées devant moi, j'ai cru reconnaître les assonances et les tournures habituelles aux sourates des Noṣairīs. Ce recueil rituel de la secte forme un pastiche maladroit de l'œuvre de Mahomet. Il demeure notablement inférieur à l'original, même pour le fond par ailleurs si pauvre. Il ne peut en aucune façon en être rapproché sous le rapport du style et de la langue, où le prophète de la Mecque démontre une incontestable maîtrise philologique.

Quand il m'arrivait de poser une question trop précise, le vieillard, avant de répondre, prenait le temps de se consulter intérieurement. La loi de l'*arcane* l'empêchait de satisfaire ma curiosité. D'autre part l'hospitalité orientale lui commandait de ménager un hôte. Je me figurai assister à la collision de ce double sentiment chez ʿAbdallah. Enfin, après avoir par trois fois répété le titre banal *efendum,* Monseigneur, il finissait par m'accorder, soigneusement dissimulée dans les souples replis de la redondante phraséologie arabe, une réponse insignifiante. C'était sa tactique ordinaire pour repousser mes assauts indiscrets. Jamais leur répétition n'est parvenue à lasser sa patience. Au cours de notre interview, je n'ai nulle part surpris l'usage de la *taqyya,* générale chez tous les Šiʿites, sans en excepter les Ismaʿīlis : j'en ai fait l'expérience chez ceux de Qadmoūs[1]. ʿAbdallah préférait une solution plus élégante; il a essayé de me dérouter. L'origne et la constitution physique

[1] A son passage parmi eux, mai 1914, M. Maurice Barrès a été plus heureux.

du soleil les intriguent[1]. ʿAbdallah et Maʿroūf m'ont longuement sondé à ce sujet. Ils m'ont également interrogé à propos du *Ǵifr* : unʳ écrit contenant l'explication cabalistique des lettres de l'alphabet arabe et fort répandu parmi les sectes šîʿites[2]. « Qu'en pensent vos savants ? », me demande ʿAbdallah. Je pus constater le désappointement du sympathique vieillard, quand il apprit que les *ʿolamāʾ* francs refusaient de prendre ce grimoire au sérieux.

Le repas servi à midi fut précédé et accompagné des acclamations ordinaires en pareille occurrence : « *hallat al-baraka:* la bénédiction est descendue (à la suite de votre arrivée); *nawwartom al-mahall:* elle a illuminé notre demeure. » Les autres musulmans, même les plus hospitaliers, n'adresseraient jamais ces souhaits à un hétérodoxe, à l'exception toutefois des Bédouins, mahométans de nom. Le šaiḫ ʿAbdallah mange avec nous, pendant que Maʿroūf nous sert sans façons, et du ton bourru, mais bienveillant, qui lui est habituel, nous encourage à faire honneur au menu. Pour nous, on avait sorti de belles serviettes orientales avec inscriptions arabes, brodées en fil d'or. Nous nous séparons amicalement. Au retour, la police turque de Sowaidyya, intriguée sans doute par notre longue visite chez le šaiḫ, nous interdit de repasser l'Oronte. Nous venions, prétexta-t-elle, de Ksāb[3], centre contaminé par le choléra. Sa mauvaise humeur nous force à traverser la rivière une lieue plus bas, avant de reprendre la route d'Antioche.

C'est une tendance générale chez toutes les confessions de prétendre au *signe* de la *catholicité*. Elles acceptent difficilement

(1) Comp. Dussaud, *op. cit.*, 77 et suiv.

(2) Cf. Dussaud, *op. cit.*, 67; Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 264. Le recueil était déjà fort connu du temps de Ǵāḥiẓ, lequel s'en moque dans son *Kitāb al-Ḥaiawān*, VI, 94, 1.

(3) Bourgade arménienne située sur le versant sud-est du Ǵabal al-Aqraʿ, ancien Casius.

de passer pour une secte régionale. Le rayonnement de la vérité ne peut être limité à une contrée. Aussi, chez les musulmans sonnites, le qualificatif *ǵamāʿī* est-il devenu synonyme d'orthodoxe[1]. Les Noṣairīs l'ont senti au moins confusément. On aura donc remarqué les calculs du śaiḫ ʿAbdallah pour multiplier le nombre de ses coreligionnaires. Ceux de Syrie et de Cilicie ne peuvent certainement dépasser le chiffre de deux cent cinquante à trois cent mille. Ce total représente un maximum. Les tentatives de notre hôte n'en soulignent pas moins une constatation intéressante : les Noṣairīs se considèrent comme des membres de la famille śīʿite. S'ils ont poussé jusqu'à l'extrême la vénération pour ʿAlī, devenu leur dieu, ils se sont pour le reste complètement affranchis des pratiques de l'islam : jeûne, prière, pèlerinage. En revanche, ils ont opéré des emprunts considérables au christianisme. Ce procédé leur a permis — fait unique dans les annales de l'islam — de se constituer une véritable liturgie et même un cycle liturgique annuel, basé sur le calendrier chrétien.

On peut se demander ce qu'il subsiste de l'islam, après ce syncrétisme[2]. La lecture des sourates noṣairīes n'en produit pas moins l'impression de leur origine śīʿite. La place énorme, usurpée en ces documents par « les gens de la maison[3] », par

(1) Ǵāḥiẓ, *Bayān*, I, 132, 2 d. l., 133, 2, opposé à ḫāriǵite; اسلامي جماعي, Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawān*, I, 6, 2 l. Ainsi le مسجد الجماعة représentait primitivement le rendez-vous politique (plus tard *cultuel*) de la majorité orthodoxe, le *domus ecclesiæ* de certaines inscriptions (*ǵamāʿa* = ecclesia); cf. *Dict. d'archéol. chrét.* (D. Cabrol), II, c. 2624 et suiv.; *ǵamaʿa* opposé à ḫariǵites; Ǵāḥiẓ, *Ḥaiawan*, V, 170. La basilique Saint-Jean de Damas, celle transformée en mosquée, était *καθολικὴ*, parce que la métropole. Ainsi, chez les Grecs, le terme *καθολικόν* désigne encore l'église principale. Le vocable *ǵamiʿ* = mosquée principale en est vraisemblablement une traduction. Sur l'obligation de garder la communion avec la *ǵamaʿa*, cf. Tirmiḏī, *Ṣaḥiḥ* (éd. de Dehli), II, 39; Moslim, *Ṣaḥiḥ*[1], II, 88-90.

(2) Cf. Goldziher, *Vorlesungen*, 256-257.

(3) Comme ce troisième fils, Moḥassin/Moḥsin (cf. notre *Faṭima*, 42) inventé par les Śīʿites, afin de multiplier pour Faṭima les honneurs d'une descendance masculine, refusée au Prophète.

les souvenirs, les épisodes se rattachant à la légende ʿalide, tel le «ġadīr Ḫomm», tout cet ensemble ne laisse aucun doute à cet égard. Mais on a négligé de relever toute une série d'autres vestiges de même provenance, subsistant dans le recueil sacré des Noṣairīs.

Quand on a acquis la familiarité avec les collections de ḥadīṯ, la présence de certains noms propres (1) permet de conclure incontinent à l'inspiration šiʿite de la tradition rapportée. Ce sont ceux de Salmān al-Fārisī, d'Aboū Ḏarr (2) et d'Al-Miqdād. Allah aurait recommandé à Mahomet de réunir ces trois personnages dans son affection pour le mari de Fāṭima (3). En fallait-il davantage pour les signaler à l'attention des fervents de ʿAlī ? La qualité d'Iranien eût suffi d'ailleurs pour valoir cette distinction à Salmān (4). On devine malaisément les motifs ayant influencé les préférences de la Šiʿa en faveur d'Aboū Ḏarr. Mais ce bri-

(1) Par exemple ʿAmmār ibn Yāsir (voir plus bas), complètement négligé par les Noṣairīs. Pourquoi ?

(2) Cf. notre *Fāṭima*, 24; Qotaiba, *Maʿarif*, E. 85-86; Ibn al-Aṯir, *Osd al-Ġāba*, V, 187, bas. (Le sigle E renvoie à une édition égyptienne.)

(3) Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Dehli), II, 213; Nawawī, *Tahḏīb*, 575-576. Miqdād aurait laissé en testament 18,000 dīnārs aux deux fils de ʿAlī; Taġribardī, (ms. Paris, n° 1551), 11 *a*; Ṭabarī, *Annales*, I, 1265, 1267, 1291; Yāqoūt, *Moʿġam* (Wüst.), I, 590; II, 384; III, 894, 898. Il figure dans la liste šiʿite des «14 naqīb» de Mahomet; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Dehli), II, 220. Ajoutez : I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 114-116; Masʿoūdī, *Prairies*, IV, 275-276; Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 198. En revanche le fils de Miqdād combattit contre ʿAlī au *Chameau*; I. S. *Ṭabaq.*, VIII, 31, 19; Ibn Ḥaġar, *Al-iṣāba fi tamyīz aṣ-Ṣaḥaba*, III, 933. Si ʿAlī avait succédé au Prophète, assurait Salmān, c'eût été l'âge d'or! Balāḏorī, *Ansāb*, 387 b.

(4) Cf. Cl. Huart, *Nouvelles recherches sur la légende de Selmān du Fars*. «Le Paradis soupire après la présence de trois personnages : ʿAlī, ʿAmmār et Salmān»; Baġawī, *Maṣābīḥ as-sonna*, E. II, 215, bas; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Dehli), II, 220, avec la notation غريب. ʿAlī envoie Miqdād avec ʿAmmār à Mahomet pour intercéder en sa faveur; Qasṭallānī, *Iršād as-sāri*, I, 377. Parmi les نجيب ووزير du Prophète, ʿAlī énumère Salmān, Miqdād, Abou Ḏarr, ʿAmmār; cf. Hanbal, *Mosnad*, I, 148. D'après Ibn Qotaiba, *Moḫtalif al-ḥadīṯ*, 295, les Rāfiḍites les honoreraient seuls parmi les *Compagnons*. Sur Salmān, voir encore, I. S. *Ṭabaq.*, IV[1], 61, 62; Nawawī, *Tahḏīb*, 294.

gand de Ġifār, qui a peut-être combattu primitivement contre le Prophète, parmi les *Aḥābīś* de sa tribu au service de la Mecque, passe pour avoir été l'adversaire de ʿOṯmān et des Omayyades[1]. Miqdād ne nous est pas mieux connu que ses compagnons: tous les trois étrangers aux Qoraiś et aux Anṣārs, sans état civil, sans généalogie fixes. Cette incertitude n'en laissait que plus de latitude aux traditionnalistes ʿalides. C'est incontestablement par leur intermédiaire que ces noms ont passé aux Noṣairīs. Chez ces derniers, Salmān est devenu le Paraclet de leur trinité suprême. Ses deux comparses ont été incorporés au collège des «cinq Incomparables», groupe complété par ʿAbdallah ibn Rawāḥa l'Anṣārien, ʿOṯmān ibn Maẓʿoūn et Qanbar ibn Kadān ad-Dausī[2]. On ne sait comment justifier la *nisba* de Naǵāśī attribuée par les sourates noṣairīes à cet ʿOṯmān, un Qoraiśite du clan de Ǵomaḥ[3]. Serait-ce pour avoir immigré en Abyssinie? Mort l'année de Badr, on ne le voit nulle part en relations avec ʿAlī. Qanban ibn Kadān a été inventé de toutes pièces. Les notices des Ṣaḥābīs[4], où figurent tant de personnages fictifs, ne connaissent aucun nom approchant de Qanbar. Il faut en dire autant des prétendus *naqīb* Anṣāriens : Asad ibn Ḥosain al-

[1] Cf. notre *Moʿāwia*, 93, 199, 238. Mahomet et Aboū Ḏarr en croupe sur le même âne; Baǵawī, *op. cit.*, II, 129, bas. Mahomet déclare les Banoū Ġifār plus nobles que les Tamīm et les Banou ʿĀmir; Baǵawī, *op. cit.*, II, 192, haut. On voulait relever ces brigands dans l'estime des Arabes. Dans Moslim, *Ṣaḥīḥ*², II, 357-359, on trouvera un récit orthodoxe de la conversion d'A. Ḏarr. Aboū Bakr s'y trouve substitué à ʿAlī. L'éloge des B. Ġifār revient fréquemment dans la Tradition; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Dehli), II, 233, 234; les *manāqib* d'Aboū Ḏarr, *ibid.*, II, 221 : «il ressemblait au Christ!»; Masʿoūdī, *Prairies*, IV, 268-271; Yaʿqoūbī, *Hist.*, II, 199-200.

[2] Pendant (?) śīʿite d'un autre Dausite, l'encombrant et fécond Aboū Horaira, très compromis avec les Omayyades, courtisés par lui.

[3] Cf. Ibn al-Aṯīr, *Osd*, III, 385-386: *Aġ.*, XIV, 99. Dans la question des *nisba*, le rédacteur noṣairī (voir plus bas) procède au petit bonheur.

[4] Comp. *Osd*, III, 208; *Iṣāba*, III, 481, où il devrait figurer d'après l'ordre alphabétique suivi en ces recueils.

Aśhali, Rāfiʿ ibn Waraqa [1] et Al-Mondir ibn Laudān ibn Kannās as-Saʿīdi [2].

Aboū Barza [3], Bédouin juif ou judaïsé des environs de Médine, est une de ces figures falotes, utilisées par les dramaturges de la Šiʿa pour corser la tragédie de Karbalā : il intervient dans la scène de la tête de Ḥosain [4]. Son associé [5] Naufal ibn Ḥārita ne peut être que le Hāšimite Naufal ibn al-Ḥārit [6]. Dans le nom du naqīb anṣārien ʿAbdallah ibn ʿOmar ibn Ḥizām, il faut lire Ibn ʿAmrou au lieu d'Ibn ʿOmar [7]. Les sourates rituelles se mettent à l'aise, on le voit, avec les noms propres. L'allitération leur permet d'en créer d'autres. Ainsi Salmān est appelé « Ǵābir et Ǵibra'īl » [8]. Ailleurs Fāṭima s'est dédoublée en *Fāṭir*. L'Anṣārien bien connu, ʿObāda ibn aṣ-Ṣāmit [9] (et non Ṣāmit, sans

[1] Rāfiʿ, nom fréquent parmi les Compagnons anṣāriens; voir *Osd*, II, 150-160. Le seul Rāfiʿ, naqib de ʿAqaba, est Rāfiʿ ibn Mālik; *Osd*, II, 158. Il n'existe parmi les Anṣāriens aucun Rāfiʿ ibn Waraqa; cf. Ibn Saʿd, *Kitab aṭ-Ṭabaqāt* (= I. S. *Ṭabaq.*), III[1], 18, 32, 54, 133, 148-149.

[2] Il doit être question d'Al-Mondir ibn ʿAmrou ibn Ḥonais ibn Laudān; il n'y a pas trace d'un Ibn Kannās. Mais on ne peut lui appliquer la *nisba* de Saʿīdī. On soupçonne une confusion avec les Ḫazraǵ ibn Sāʿida. Al-Mondir fut en effet naqib et lié, affirme la Tradition, « par la fraternité مواخاة avec Aboū Ḏarr ». Cette liaison explique les sympathies šiʿites; cf. I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 100-101, 145-146. Introuvable également le naqīb nosairī ʿAbbās ibn ʿObāda (16e sourate). Prudemment on s'est abstenu de mentionner sa *nisba*.

[3] *Aboū Borzah* chez Dussaud, *op. cit.*, 179.

[4] Cf. notre *Califat de Yazīd Ier*, 123, 129-130.

[5] Dans la 15e sourate nosairīe.

[6] *Iṣāba*, III, 1189; *Osd*, V, 46.

[7] *Osd*, III, 231; *Iṣāba*, II, 849, lire Ibn Ḥazm (un Ṣaḥābī célèbre chez les Šiʿites; cf. *Iṣāba*, loc. cit.) ou Ibn Ḥarām; I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 147.

[8] Voir leur 5e sourate; cf. notre article *Les Noṣairīs furent-ils chrétiens ?* p. 41. M. Dussaud, *op. cit.*, 168, voudrait y reconnaître un Ṣaḥābī, Ǵābir ibn ʿAbdallah (sur les compagnons ainsi nommés, cf. *Osd*, I, 256-58).

[9] Dans la 16e sourate, les noms des *naqīb* sont accompagnés tantôt de la *nisba* du clan médinois, tantôt du déterminatif générique d'Anṣārien. Le rédacteur ne paraît pas avoir saisi l'exacte valeur de ces qualificatifs, en dépouillant les listes qu'il avait sous les yeux. Ces procédés lui ont fait découvrir quatorze au lieu de douze *naqīb*. Obayy ibn Kaʿb ne fut pas naqib, ni Sālim ibn ʿOmair. Ce

l'article[1], comme porte la sourate 16) se trouve qualifié de Naufalī. Erreur de lecture pour al-Qauqalī : ʿObāda fut le naqīb du clan médinois des Banoū Qauqal ou Qawāqil[2]. Dans la même sourate, le nègre Bilāl, le muezzin du Prophète, se voit rangé parmi les naqīb de ʿAqaba, une réunion exclusivement composée de Médinois. Ceux-ci n'auraient jamais accepté de choisir, en qualité de naqīb, un nègre esclave à la Mecque.

Dans la littérature šīʿite, consacrée aux biographies des Ṣaḥābīs, on rencontrera sans doute un jour les recueils, les listes d'où ces noms et ces qualifications ont été tirés. Ces ouvrages ont dû avoir été communiqués aux montagnards de la Syrie centrale et commentés par des propagandistes persans, des *dāʿi* médiocrement familiarisés avec les finesses de la langue et de l'orthographe arabes, incapables de se retrouver dans le dédale des généalogies bédouines. Volontiers j'imputerais à ce procédé de transmission la suppression ou l'addition arbitraires de l'article dans les noms d'Aboū Ḏarr, toujours écrit Aboū' ḏ-Ḏarr, de ʿObāda ibn aṣ-Ṣāmit, transcrit ʿO. ibn Ṣāmit; ensuite la confusion orthographique entre ʿOmar et ʿAmrou, celle plus grave de Naufal et de Qauqal. Quant au troisième fils de Fāṭima, l'hypothétique Moḥsin-Moḥassin, les Šīʿites préfèrent, nous le savons, la première graphie. Détail beaucoup plus sérieux, c'est

chiffre de quatorze doit provenir d'une tradition šīʿite, analogue à celle accueillie (avec les notations de *ġarīb* et de *mauqoūf*) par Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Dehli), II, 220. Mahomet y énumère ses «quatorze naǵib» — qualificatif également accordé aux *naqīb* par les Noṣairis. Chose surprenante, on y chercherait vainement le nom d'Aboū Ḏarr.

(1) On connaissait parmi les Anṣārs des Banou Ṣamiṭ sans l'article; ainsi ʿOmaira bint Ṣāmiṭ; cf. Ḥassan ibn Ṯābit, *Divan* (éd. Hirschfeld), le scolion, p. 95.

(2) Cf. *Osd*, III, 106. Sālim ibn ʿOmair est, non *Ḫazraǵī*, mais *Ausī*; I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 46. Sur ʿObada ibn aṣ-Ṣamit, cf. I. S. *Ṭabaq.*, III[1], 93, 148.

d'avoir introduit[1] Bilāl dans la liste des naqīb[2] et d'avoir transformé cet affranchi et partisan dévoué d'Aboū Bakr en ami de ʿAlī. Ils n'ont pas été plus heureusement inspirés avec ʿObāda ibn aṣ-Ṣāmit. Si cet Anṣārien, au demeurant assez insignifiant, ne conquit pas auprès de Moʿāwia la position exceptionnelle occupée par d'autres Médinois[3] — tels Noʿmān ibn Baśīr et Aboū' d-Dardā' — il ne songea jamais à manifester en faveur du prétendu légitimisme ʿalide, à se compromettre pour les droits des «gens de la maison». Il vécut et mourut en Syrie dans l'entourage immédiat des Omayyades. Cette assiduité auprès des ennemis de ʿAlī aurait dû suffire pour le signaler à l'animadversion des Noṣairīs. Ils se seront contentés de l'assertion du partial Masʿoūdī, affirmant que, à Ṣiffīn, Noʿmān ibn Baśīr représentait seul le groupe des Anṣārs. Cette assurance paraît avoir résumé l'opinion des sectes śīʿites à cet égard[4].

Les légendes historiques du Qoran comptent parmi les parties les moins réussies de ce recueil. L'auteur du pastiche noṣairī du *Kitāb al-Maǵmoūʿ* n'a déployé ni plus d'adresse ni plus de savoir. Ses multiples confusions grammaticales, généalogiques, ses fictions historiques surtout ne peuvent toutes s'expliquer par des erreurs de lecture[5]. Certaines trahissent

(1) En considération sans doute de certains ḥadīṯ, comme celui raconté dans notre *Fāṭima et les filles de Mahomet*, 53, Bilāl est, non ibn Rǎbāḥ, mais ibn *Ribāḥ*. Ribāḥ est un nom de *maulā* (cf. *Osd*, s. v.). *Osd*, I, 209, ne connaît qu'un seul Bilāl Anṣārien, mais sans généalogie indiquée, donc un personnage fictif!

(2) Où il voisine avec d'autres intrus. Bilāl figure dans la liste śīʿite des «quatorze naǵīb», transcrite dans Tirmiḏī, *op. cit.*, II, 220.

(3) Cf. notre *Moʿāwia*, 116. Il aurait eu une discussion avec Moʿāwia sur un détail de *Zohd*. La Śīʿa en a profité pour le transformer en ennemi de ce calife. Cf. Balāḏorī, *Fotoūḥ*, 131-136, 140, 141, 153, 154; Ibn Ḥaǵar, *Iṣaba* (Sprenger), II, 661-664, nº 8974; Ibn Hiśām, *Sīra*, 288, 297, 311, 456, 497, 546; Yaʿqoūbī, *Histoire* (éd. Houtsma), II, 169; Ṭabarī, *Annales*, I, 1212, 1213, 1227, 1334.

(4) *Moʿāwia*, 116 et suiv.

(5) Du *Kitāb al-Maǵmoūʿ*, contenant les sourates rituelles, nous ne possédons

l'esprit de système, peut-être le système doctrinal de la secte śi'ite, qui la première tenta de gagner les montagnards de la Syrie centrale. M. Dussaud[1] a pensé aux Isma'ilis. J'ai trop peu fréquenté leur ancienne littérature historique, par ailleurs très fragmentaire et fort imparfaitement connue, pour pouvoir émettre une opnion à cet égard.

Ajoutons en forme de corollairequelques textes peu connus, ou oubliés, au sujet des Nosairīs. L'auteur du recueil de diplomatique, *At-ta'rīf fil moṣṭalaḥ aś-śarīf*[2], leur consacre un passage méritant d'être traduit :

« Les Nosairīs professent la divinité de 'Alī. Quand un nuage vient à passer, ils s'écrient : Salut, ô Aboū'l Ḥasan[3]. A les en croire, le nuage serait la demeure, le tonnerre la voix, et l'éclair le sourire de 'Alī. Salmān al-Fārisī, d'après eux, est son envoyé. Ils louent Ibn Molǵam[4] pour avoir, assurent-ils, délivré la divinité des entraves de la nature humaine. Les adeptes nosairīs doivent subir une initiation (خطاب) préalable. Ces initiés ne font jamais défection ni ne divulguent leur secret, même au péril de la vie : l'expérience en a été renouvelée fréquemment. Ils forment une secte maudite, infâme, rappelant les mœurs des mages, autorisant la promiscuité avec les filles, les sœurs

malheureusement que l'unique texte publié par Solaimān efendi et reproduit par M. Dussaud. Il faudrait pouvoir se procurer des copies manuscrites circulant chez les Nosairīs pour opérer une collation.

[1] *Hist. et religion des Nosairīs*, voir l'index s. v. *Ismaélis. Ibid.*, p. 108, l. 2 du texte arabe, lisez فلانا الدينى, sans *taśdīd* sur le *yā* : « un tel portant un nom terminé en *ad-dīn* » (comme Naǵm ad-dīn, etc.).

[2] P. 156. Sur ce recueil, voir nos *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d'Égypte et les puissances chrétiennes*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1904, p. 154.

[3] La *konia* ou surnom honorifique de 'Alī : père de Ḥasan. Pour 'Alī dans le nuage, cf. Moslim, *Ṣaḥīḥ*¹, I, 10, haut; Ǵāḥiẓ, *Bayān*, I, 11, 11, d. l.; Mobarrad, *Kāmil* (Caire), II, 123, 125.

[4] Assassin de 'Alī.

et les mères[1]. On cite de nombreux exemples à ce propos. Une de leurs croyances les conduit à vénérer le vin, tirant son origine, affirment-ils, de la lumière. Une autre les porte à honorer la lumière, à la façon des mages ou peu s'en faut. »

L'auteur du *Taʿrīf* cite ensuite la formule du serment officiel, imposé aux Noṣairīs, quand ils avaient à traiter avec les représentants en Syrie des sultans mamlouks[2]. A leur propos, il rappelle le témoignage de son maître et śaiḫ feu Ibn Taimyya[3] : « La guerre contre les Druses et les Noṣairīs, affirme le fougueux polémiste ḥanbalite, est plus méritoire que la guerre contre les Arméniens[4] ; car les premiers sont des ennemis établis en plein territoire musulman[5]. »

Dans son *Voyage,* Ibn Ǵobair[6] signale, à côté des Ismaʿīlīs, « les Noṣairīs, croyant à la divinité de ʿAlī ; Allah maudisse leur erreur ! ». Le même voyageur note pour son époque le pullulement des « sectes śīʿites en Syrie, plus répandues que les Sonnites. Leurs aberrations ont envahi le pays ». La remarque est intéressante : elle éclaire la situation religieuse de cette région, antérieurement à la sévère réaction orthodoxe inaugurée par les Ayyoūbides et continuée par les Mamlouks. Dimaśqī[7] cite des Noṣairīs à Sarmīn dans le Ǵabal Sommāq et Ibn Baṭoūṭa[8] atteste leur présence à Maʿarrat an-Noʿmān.

Au xve siècle, le pèlerin dominicain Fabri, dans son *Evagatorium*[9], énumère les sectes représentées à Jérusalem (*sic !*). La treizième est appelée par lui celle des *Mahometistae,* « minus

(1) Sur cette accusation, voir nos *Noṣairīs* (extrait des *Études*), p. 32.
(2) *Taʿrīf*, 156, 157.
(3) شيخنا ابن تيمية رحمه الله. Il s'agit de sa *fatwā* contre les Noṣairīs.
(4) Le royaume de Cilicie ou de la Petite-Arménie.
(5) *Taʿrīf*, 161.
(6) 2e édit., p. 280.
(7) Édit. Mehren, p. 274.
(8) *Voyages*, édit. Defrémery-Sanguinetti, I, 145.
(9) II, 327.

legem Saracenorum curantes, qui dicunt se habere quamdam occultam legem, quam nemo revelat quam pater filio in articulo mortis, quod si filius matri revelat, si constat, mulier sine mora occiditur ». Cette description ne peut évidemment convenir qu'aux seuls Nosairīs. Elle perd énormément de sa valeur, quand on la compare à celle laissée par Jacques de Vitry[1]. Fabri s'est contenté de copier son prédécesseur en l'abrégeant. Rien n'autorise à conclure que le Dominicain a vraiment rencontré une communauté nosairie à Jérusalem, dans la seconde moitié du xve siècle. En Palestine la secte n'a jamais dépassé la région de l'Hermon et des sources du Jourdain, où l'on en retrouve encore un groupe fort modeste, débris de leurs anciens établissements dans le Wādi't taim.

Ibn Saʿīd dans sa *Géographie*[2] mentionne le « Ǵabal al-Ḫaiṭ[3], habité par les *Ibāḥyya*[4]; fréquemment ils vendent aux Francs les musulmans tombés en leur pouvoir[5]; leur pays s'étend jusque vers le Wādi't taim : جبل الخيط تسكنه قوم اباحيّة كثيرًا ما يبيعون المسلمين من الافرنج إذا مرّوا بهم ويتصل بهم الى جهة وادي التيم ». A propos de Baʿlbek, Ibn al-Ǵauzī[6] cite un certain مبارك بن حامد بن ابى الفرج المنعوت[7] بالتقيّ الحدّاد كان من كبار الشيعة المتغالين في مذهبه. Le qualificatif de متغالي l'indique suffisamment, si je ne m'abuse : ce Mobārak ibn Ḥāmid devait être Nosairī. Ce texte me paraît précieux. Il permet de conclure à l'existence en cette ville[8] d'un noyau de

[1] Voir le texte de ce dernier cité dans Dussaud, *op. cit.*, 155.

[2] Ms. Bibl. nat. Paris, p. 69ª; comp. Aboûlfidâ, *Géographie*, trad. Reinaud, II, 11, n° 7.

[3] L'ancien Bargylus.

[4] Nom fréquemment donné aux Nosairīs par leurs adversaires.

[5] Corroboration à l'accusation articulée par Ibn Taimyya; cf. Dussaud, *op. cit.*, 30.

[6] *Mir'at az-zamān* (ms. Bibl. Khédiv. Caire, *Histoire*, n° 551), II, 57ᵇ.

[7] Ms. منعوت sans point sur le *noûn*.

[8] Cf. Dussaud, *op. cit.*, p. 4, n. 4.

ses coreligionnaires, servant de trait d'union[1] entre les Noṣairīs de l'Emésène, du Liban septentrional[2] d'une part, et ceux de Wādi't taim de l'autre. Le *Kitāb at-tamhīd*[3] contient une longue section consacrée aux Rāfidites. Elle énumère leurs nombreuses sectes, en spécifiant ceux qui divinisent ʿAlī, sans pourtant prononcer le nom des Noṣairis.

(1) Comp. Ibn Saʿīd cité plus haut.

(2) Comp. nos *Noṣairīs dans le Liban.*

(3) De Moḥammad ibn Yaḥyā (ms. Bibl. Khédiv., *Hist.*, n° 23), p. 227-248. Cf. J. Horovitz, *Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel*, extrait de *Mitt. d. Sem. f. oriental. Sprachen*, 1907, p. 17-21. Le *Tamhīd* a été utilisé par le prince L. Caetani dans ses *Annali dell' Islam.*

COMPTES RENDUS.

Սարուխան. Հայկական խնդիրն եւ ազգային սահմանադրութիւնը Թիւրքիայում (1860-1910). *ա. հատոր. Թիֆլիս,* 1912; in-8°, VIII + *ե* + 480 + 105 pages. [SAROUKHAN. *LA QUESTION ARMÉNIENNE ET LA CONSTITUTION NATIONALE EN TURQUIE* (1860-1910). Tome I. (Tiflis, imprimerie à commande électrique «Epokha», Mouzéyski Perspective, n° 8) 1912.]

Si la nation arménienne écrit maintenant, en caractères de sang, une des pages les plus glorieuses de son histoire, il ne faut pas oublier que le spectacle auquel nous assistons est l'aboutissement normal des longs efforts qu'elle fait, depuis des siècles, pour s'affranchir de la tyrannie turque. Les jours que nous vivons sont un moment dans l'enchaînement des faits grandioses qui s'accomplissent maintenant, et ce sera l'œuvre de l'historien de demain de tracer le tableau véridique, autant que faire se pourra, de ces mois de luttes héroïques, précurseurs d'une ère nouvelle. On aurait pu croire, au lendemain de la révolution ottomane de 1908, que l'aurore attendue allait enfin se lever; il n'en fut rien, et le régime sous lequel se débat, jusqu'à ce jour, dans les affres de l'agonie, ce qui fut le grand Empire ottoman, montre jusqu'à l'évidence que le gouvernement jeune-turc se montra le digne émule et successeur de l'autocratie hamidienne qu'il prétendait renverser pour la mieux remplacer.

Notre confrère, M. Arakel Saroukhan, a eu l'excellente idée de noter les moments historiques qui, depuis 1860, ont préparé le mouvement qui devait aboutir fatalement, tôt ou tard, aux événements dont nous sommes les témoins oculaires. Son livre est important; il a sa place toute marquée dans les bibliothèques des diplomates, des historiens et des orientalistes qui suivent, avec un intérêt toujours croissant, le développement des idées et la suite des faits dans cette Asie antérieure qui nous intéresse et nous captive, à des titres, du reste, fort divers.

L'ouvrage, si important soit-il, a l'inconvénient, pour la plupart des européens, d'être écrit en arménien, et cette langue n'étant pas encore très «véhiculaire» il nous a paru bon, en attendant qu'une traduction en soit donnée, de l'analyser d'une façon suffisamment détaillée, pour faire voir l'importance que l'on attache à cette publication.

M. Saroukhan a divisé son livre en deux parties, d'inégale longueur,

IMPRIMERIE NATIONALE.

dont la première comprend 20 chapitres, et la deuxième 11 chapitres. Il serait peut-être fastidieux, pour en donner une idée, de l'analyser chapitre par chapitre; ce serait, au demeurant, fort long. Le mieux sera, sans doute, de dégager la trame historique, et de ranger la matière sous quelques rubriques principales.

I. C'est d'abord la période des *Amira* [1]. Dans la première moitié du XIX[e] siècle, la classe des *Amira*, tous Arméniens, avait la haute main sur les affaires nationales, publiques, laïques et spirituelles, ayant trait aux Arméniens de Constantinople. Cette sorte de caste se composait de banquiers, de grands négociants, de hauts fonctionnaires arméniens au service de la Sublime Porte. Ces *Amira* décidaient, non seulement du sort du peuple arménien, mais de celui du patriarche lui-même; et le peuple, docile et passif, exécutait leurs volontés et s'inclinait devant leur autorité personnelle et leur puissance financière.

Durant toute la période de l'omnipotence des *Amira* — et ce, jusque vers 1846, — le plus influent d'entre eux centralisait en sa personne l'administration des affaires de la nation : les autres *Amira* n'étaient que des satellites gravitant autour de ce *Chef de la Nation*. Le patriarcat dépendait entièrement de cet *Amira*, dont les dispositions prises à l'endroit des affaires laïques avaient leur répercussion dans la gestion des affaires religieuses, bien que la direction en fût, nominalement, subordonnée à l'autorité patriarcale. Cependant, de temps à autre, cette règle, devenue générale, fléchissait lorsque des dissentiments ou des rivalités surgissaient parmi les gros bonnets nationaux, et l'on a enregistré les cas où les *Amira* banquiers, en désaccord avec les *Amira* architectes d'État ou les *Amira* directeurs de la Poudrerie impériale, rompirent, de propos délibéré, la bonne entente qui les unissait à l'ordinaire.

La rivalité des *Amira* contribua grandement à favoriser un mouvement d'émancipation naissant, dû à la classe des *esnaf* [2]. Des luttes s'ensuivirent, qui donnèrent naissance au *Règlement de 1847*, qui confiait l'administration des affaires nationales, laïques et spirituelles, à deux conseils : le *Conseil religieux* et le *Conseil supérieur* (séculier), lesquels étaient renouvelés tous les deux ans.

[1] Ce mot, d'origine arabe, signifie : celui qui ordonne, celui qui commande, chef, maître, seigneur, grand seigneur.

[2] Mot turc, d'origine arabe (pluriel de l'arabe *senef*) et signifiant : les *classes* et, par extension, les *artisans*, ceux qui s'occupent d'un métier manuel, tous ceux qui gagnent leur vie à la sueur de leur front.

Les *Amira* conservaient néanmoins leur situation prépondérante dans les premiers *Conseils supérieurs ;* ils ne perdirent du terrain que petit à petit, devant la poussée des petits commerçants et des artisans, si bien que, des vingt membres qui composaient le dernier *Conseil supérieur,* en 1858, six seulement étaient des *Amira :* quatre banquiers, un, directeur de la poudrerie impériale, et un dernier, architecte d'État; les quatorze membres restants étaient des élus du peuple, se répartissant ainsi : sept artisans, un médecin, deux orfèvres et quatre petits commerçants.

Ces deux conseils, *Religieux* et *Supérieur,* n'avaient pas de règlement intérieur, précisant leurs attributions respectives: aussi se heurtaient-ils, de ce chef, à de grosses difficultés dans la gestion des affaires confiées à leurs soins. A cette époque, les affaires en question se rattachaient ou au patriarcat, ou à l'hôpital national, ou encore à la caisse des indigents et aux écoles. Et lorsque l'on voulut serrer les choses de près et appliquer le règlement nouvellement élaboré, on se heurta dès le début à une extrême divergence de points de vue, les uns étant pour l'ancien état de choses, les autres, la jeunesse imbue d'idées européennes nouvelles, étant pour ce que l'on convient d'appeler le progrès; la scission ne tarda pas à se produire et le clan des *khavarial* (rétrogrades) se trouva en opposition flagrante avec celui des *lousavorial* (éclairés). Ces deux partis entrèrent ouvertement en lutte et, tels des frères ennemis, on vit, dans les familles, le frère lutter contre le frère, le fils contre son propre père. Les ménages les plus unis jusqu'alors, les familles homogènes auparavant, les églises elles-mêmes, devinrent le théâtre de querelles, de rixes, de discussions, d'insultes fort regrettables. Les *Amira* faisaient naturellement partie du premier groupement, tandis que le second comprenait avant tout la classe instruite de la nation, à laquelle s'étaient joints les artisans et les négociants. Ce fut ce dernier parti qui remporta la victoire.

II. *Le premier Règlement national arménien.* — L'honneur de mettre fin à la gestion arbitraire et ploutocratique des *Amira* et de la remplacer par une administration légale, démocratique et populaire des affaires nationales revient au parti des *Eclairés*; le triomphe de ce clan servit de trait d'union aux partis adverses, et les groupements, naguère adversaires irréconciliables, se mirent d'accord pour élaborer un projet fondé sur le principe du suffrage populaire. En vertu de ce projet, la direction des affaires, tant spirituelles que temporelles, était confiée à un *Corps représentatif,* élu par le peuple.

En 1847, le gouvernement turc sanctionna ce projet, qui fut érigé en *Règlement national,* et qui remettait les rênes des affaires du patriarcat entre les mains de deux Conseils nationaux *élus* par voie de suffrage.

D'après les dispositions de ce Règlement, le *Conseil religieux* devait se composer de 14 ecclésiastiques, et avait uniquement pour juridiction l'examen des affaires du domaine religieux et spirituel. Quant au *Conseil supérieur* (laïque), il avait pour attributions de contrôler les affaires civiles de la nation; il était supérieur en nombre au premier : en effet, il comprenait 20 membres laïques, élus par le peuple arménien de Constantinople, sans distinction de classe.

C'est ainsi que, pour la première fois, la partie du peuple arménien vivant en Turquie, fut dotée d'un Règlement régularisant les affaires de la communauté et y introduisant la laïcisation, c'est-à-dire le principe du contrôle et de l'ingérence du peuple dans le domaine si vaste des affaires nationales.

III. *La «Constitution nationale».* — Ce premier *Règlement national* ne tarda pas à aboutir, quelque temps après, à la *Constitution nationale.* Voici dans quelles circonstances :

Le *Hatt-i-chérif* (la charte) de Gulhané, 1839, et le Firman de 1845, concernant les réformes à introduire en Turquie, contenaient des dispositions invitant les différentes communautés, non musulmanes, constitutives de l'Empire, à soumettre au gouvernement turc toutes les réformes qu'elles jugeraient utiles à la gestion de leurs affaires respectives.

Profitant de ces dispositions impériales, les Arméniens furent les premiers à établir, en faveur de leur nation en Turquie et pour leurs affaires intérieures, un régime représentatif, ou, pour ainsi dire, un régime miniature de celui qui fonctionne dans les gouvernements constitutionnels d'Europe. A cette fin, on élabora un *Règlement* de 99 articles, qui fut sanctionné par iradé (décret) impérial du sultan Abd-ul-Aziz, à la date du 9 chewal 1279 (17 mars 1863, v. s.).

En vertu de ce *Règlement,* que les Arméniens dénomment *Constitution nationale,* ces mêmes Arméniens devinrent en Turquie une *Communauté constitutionnelle,* en ce qui concerne la gestion de leurs affaires nationales, séculières et spirituelles. Ils eurent ainsi une *Assemblée nationale* ou *Conseil national des députés* (Azkaïn-yerespokhanagan-joghov) [1],

[1] Je transcris d'après la prononciation de l'arménien de Turquie, puisqu'il s'agit des Arméniens de Constantinople.

élu directement par le suffrage populaire, — et qui représentait le *Pouvoir législatif.*

Le *Pouvoir exécutif,* représenté par l'Administration centrale des affaires nationales (Azkaïn-guentronagan-vartchouthioun), se compose du *Conseil mixte* et a pour chef le patriarche arménien de Constantinople. Le *Conseil religieux* et le *Conseil civil,* nommés respectivement par l'assemblée nationale, composent ledit *Conseil mixte.*

En vertu des dispositions de la *Constitution nationale,* le patriarche de Constantinople est le chef de la nation arménienne en Turquie, et il représente, comme tel, la nation arménienne auprès du sultan et de son gouvernement.

Il ne faut pas omettre de relever que la *Constitution nationale* arménienne, dont il s'agit ici, doit beaucoup au mouvement d'émancipation qui eut lieu en Europe en 1848. On y retrouve les éléments essentiels qui caractérisent ce mouvement : régime représentatif, laïcisation de l'instruction publique et de la gestion des biens ecclésiastiques, compte rendu exigible des corps publics constitués, contrôle exercé par le peuple, en un mot, une administration entièrement démocratique.

De la sorte, on avait réussi à apporter une certaine amélioration et une régularisation relative dans la situation des Arméniens de Turquie, surtout en ce qui concernait les affaires intérieures, d'ordre religieux et laïque, de la nation.

IV. *Le traité de San Stefano, père de la «Question arménienne».* — En dépit de cette amélioration que la *Constitution nationale* apportait à la vie nationale arménienne, toutes les libertés civiles des Arméniens de Turquie étaient outrageusement et cruellement foulées aux pieds par les autorités turques et les éléments musulmans, tels que les Kurdes, les Circassiens et autres, qui cohabitaient, par ordre, au milieu des populations arméniennes. Et ce, malgré la promulgation réitérée des *iradés,* annonçant chaque fois l'application imminente des réformes... Cela jetait de la poudre aux yeux des grandes puissances, et c'est tout ce que voulait le Grand Turc.

Les persécutions et les massacres, sans jamais discontinuer, reprirent de plus belle lors de la guerre russo-turque (1877). Ces événements douloureusement tragiques donnèrent même lieu à de violentes protestations au sein du Parlement ottoman (séance de la Chambre des députés du 13 avril 1877), par le fait que soldats irréguliers et Kurdes répandaient la terreur au sein des populations arméniennes, en pillant des villages entiers, et en décimant des milliers de villageois arméniens.

D'autre part, les autorités religieuses des localités martyrisées adressaient dépêche sur dépêche au patriarcat arménien de Constantinople, avec force détails sur les atrocités commises. A son tour, le patriarcat ne cessait d'adresser des rapports et des protestations à la Sublime Porte, demandant de mettre fin à cet état de choses, de faire punir les coupables et d'appliquer enfin les réformes si souvent promises.

Le patriarche arménien d'alors, Mgr Nersès, surnommé le «patriote», voyant que toutes ses démarches restaient vaines; considérant, d'autre part, l'avance des armées russes jusqu'à San Stefano, la porte de la capitale turque, fit, d'accord avec l'assemblée nationale arménienne, une démarche suprême auprès du généralissime russe, le grand-duc Nicolas, pour attirer sa bienveillante attention sur le sort misérable des Arméniens. Le grand-duc, cédant à la sollicitation de ces derniers, dont il disait n'avoir eu qu'à se louer pendant la guerre, obtint de son auguste frère, le tsar Alexandre II, qu'une clause spéciale serait consacrée aux Arméniens, dans le traité de San Stefano :

«Art. 16. Comme l'évacuation, par les troupes russes, des territoires qu'elles occupent en Arménie et qui doivent être restitués à la Turquie, pourrait y donner lieu à des conflits et à des complications préjudiciables aux bonnes relations des deux pays, la Sublime Porte s'engage à réaliser, sans plus tarder, les améliorations et les réformes exigées par les besoins locaux dans les provinces habitées par les Arméniens et à garantir leur sécurité contre les Kurdes et les Circassiens.»

C'est ainsi que fut créée à San Stefano la *question arménienne* qui devint, quelque mois plus tard, une *question internationale* à Berlin, lorsqu'elle fut traitée au Congrès qui se tint dans la capitale de l'Empire allemand.

V. *Le Congrès de Berlin et la Question arménienne.* — Quoique la clause du traité de San Stefano, relative au sort des Arméniens de Turquie, ne correspondît pas intégralement aux désirs intimes des Arméniens, ceux-ci commencèrent, néanmoins, à nourrir l'espoir qu'elle les pourrait libérer des persécutions et des massacres auxquels ils étaient systématiquement en butte.

Puis, lorsque l'on apprit que le traité de San Stefano serait revisé par les grandes puissances et deviendrait le Congrès de Berlin, les autorités nationales arméniennes de Constantinople se mirent aussitôt à rechercher les moyens convenables pour envoyer une députation audit Congrès; cette députation devait exposer aux congressistes le sort des

Arméniens, demander et tâcher d'obtenir une *autonomie administrative*, dans le genre de celle accordée aux populations du Mont Liban, c'est-à-dire : des libertés civiles, des institutions garantissant la sécurité, les biens, l'honneur des femmes et des filles des Arméniens, soit, en un mot, la garantie de leurs droits à l'existence.

La députation, composée de M[gr] Khrimian, de M[gr] Nar-bey Lusignan, de Stéphan Papazian, membre de l'Assemblée nationale, — auxquels Minas Tchéraz fut attaché comme secrétaire et interprète, — se rendit, avant l'ouverture du Congrès, auprès de chacun des cabinets des grandes puissances pour soumettre un mémoire destiné à faire connaître le sort et les vœux de la nation arménienne sur terre turque.

Puis la députation arrive à Berlin, assiste aux réunions du Congrès, faisant toutes les démarches possibles pour faire accepter aux congressistes l'idée d'une *autonomie administrative*, qui était, du reste, le minimum de ce qu'exigeait le sort des Arméniens, par rapport aux libertés que le Congrès attribuait aux chrétiens de la Turquie d'Europe.

Malgré les efforts déployés par la députation, le projet soumis par le patriarcat arménien n'eut pas gain de cause, et toutes ces légitimes revendications se résumèrent en l'article 61 du traité de Berlin, ainsi conçu :

« La Sublime Porte s'engage à réaliser, sans plus de retard, les améliorations et les réformes qu'exigent les besoins locaux dans les provinces habitées par les Arméniens, à garantir leur sécurité contre les Circassiens et les Kurdes. Elle donnera connaissance périodiquement des mesures prises à cet effet aux Puissances qui en surveilleront l'application. »

Naturellement, ni la lettre, ni l'esprit de cet article ne pouvaient donner satisfaction aux Arméniens, qui en furent douloureusement affectés et cruellement désillusionnés. Aussi, sur les instructions reçues du patriarcat de Constantinople, la députation arménienne adressa-t-elle à tous les membres du Congrès — sauf aux plénipotentiaires turcs — une protestation en français, dont ci-dessous la traduction, faite sur le texte arménien de M. Saroukhan :

« La députation arménienne exprime ses regrets que ses demandes légitimes, et si modérées à la fois, n'aient pas été agréées par le Congrès.

« Nous avions cru qu'une nation composée de quelques millions d'âmes comme la nôtre, qui n'a été jusqu'à présent l'instrument d'au-

cune politique étrangère, qui — bien qu'elle fût beaucoup plus opprimée que les autres populations chrétiennes de la Turquie — n'a causé aucun ennui au gouvernement turc et que, quoiqu'elle n'ait aucun lien de religion ni d'origine avec l'une ou l'autre des grandes puissances, mais que, cependant, étant chrétienne comme tous les autres peuples chrétiens de la Turquie, elle pouvait espérer trouver dans notre siècle la même protection que celle accordée à d'autres;

«Nous avions cru qu'une pareille nation, démunie de toute ambition politique, aurait dû acquérir le droit de vivre sa propre vie et d'être gouvernée sur sa terre ancestrale au moyen de fonctionnaires arméniens.

«Les Arméniens viennent de se rendre compte qu'ils se sont trompés, que leurs droits n'ont pas été reconnus, parce qu'ils ont été pacifiques et que le maintien de l'indépendance de leur vieille Église et de leur nationalité ne les a avancés en rien.

«La députation arménienne va rentrer en Orient, en emportant cette leçon. Elle déclare, néanmoins, que le peuple arménien ne cessera jamais de crier jusqu'à ce que l'Europe donne à ses demandes la légitime satisfaction.

«Berlin, le 13 juillet 1878.»

Puis, les délégués arméniens prirent congé des congressistes et adressèrent à Bulow une lettre de remerciements pour l'accueil aimable que leur avaient réservé l'impératrice et le Kronprinz.

Le volume se termine par un appendice (յաւելուած) qui renferme, en caractères arméniens, la reproduction du texte officiel turc de la *Constitution nationale*, ainsi que les iradés impériaux et les lettres officielles qui les accompagnent.

Tel est, dans ses grandes lignes, le livre que nous présente M. Saroukhan. Il possède une réelle valeur historique et devra être consulté par quiconque s'occupera des affaires de l'Arménie, dans ses rapports avec l'Empire ottoman sur son déclin; la documentation est abondante et habilement utilisée; les données sont précises et les dates citées le sont exactement. Enfin, et c'est par là que je terminerai ce compte rendu, l'auteur fait preuve, au cours de son exposé historique, d'une parfaite impartialité; son langage est pondéré, son raisonnement est juste; il juge avec équité les personnes et les choses, et ces qualités apparaîtront d'autant plus précieuses que M. Saroukhan est un excellent patriote

arménien, qui a su faire abstraction de sa personnalité pour édifier le monument historique dont il vient d'être question.

Frédéric Macler.

Դոկտ. Յովհ. Արթինեան... Աստուածաշունչի տունկերը ուսումնասիրուած մեր նախնեաց թարգմանութեան վրայ... Կ. Պոլիս, տպարան Կ. ՀՄ. Յ. Քէշիշեան, 1913, in-16, 168 pages. [Le titre porte comme sous-titre français : *Les plantes de la Bible d'après la version arménienne du ve siècle*, par le docteur Johannès Artignan, médecin interne de l'hôpital français de Constantinople.]

Le docteur Artignan n'est pas inconnu du monde savant et plusieurs de ses travaux l'ont déjà signalé à l'attention des orientalistes. Il s'est surtout consacré à l'étude des plantes et de leurs noms dans la langue arménienne, et les résultats obtenus relèvent à la fois de la botanique et de la philologie. Cette précieuse activité scientifique subira maintenant un temps d'arrêt car, au premier jour de la mobilisation, Artignan quittait l'hôpital de Constantinople et venait s'enrôler sous nos drapeaux, désireux de témoigner à sa seconde patrie, la France, sa profonde reconnaissance et son inaltérable dévouement.

Le docteur Artignan a déjà publié des articles remarqués dans quelques périodiques de Constantinople, dont je citerai les principaux :

Un travail sur quatre plantes labiacées, dans l'*Annuaire* de Théodik, 1914;

Un article sur l'*Épopée byzantine* de M. G. Schlumberger, dans le *Byzantion*, 1913;

Une étude sur le *Carthame* (candjerak), dans le *Byzantion*, 1913;

Une relation de voyage en Italie et en Suisse, intitulée *Milan et Berne*, dans *Avedaper*, 1914;

Une étude de botanique sur la luzerne et le trèfle, dans le n° 29 d'*Avedaper* (1913).

Auparavant, avant de se spécialiser dans l'étude philologico-botanique des noms des plantes, le docteur Artignan avait publié, en 1894-1895, une *Étude critique du dictionnaire d'art et de science* du P. Khatchouni, dans *Haïrénik* de Constantinople, ainsi qu'une série d'articles de propagande pour les établissements d'enseignement supérieur en France et pour les écoles normales françaises, dans le même journal,

qui ouvrit une souscription nationale à l'effet d'envoyer en France les futures institutrices arméniennes pour se former à nos méthodes et retourner ensuite dans leur patrie. Grâce à cette propagande, on put envoyer, dès le début, six instituteurs et institutrices dans les écoles normales de Nancy, deux à Montpellier, deux à Toulouse, et plus tard d'autres à Chartres et à Blois. Enfin, le docteur Artignan a fait des démarches auprès de l'Alliance française pour que, au lieu de faire des dons aux écoles, l'on créât des bourses dans les écoles normales françaises en faveur des jeunes Arméniens qui, au bout de trois années d'études passées chez nous, retourneraient dans leur pays, deviendraient les meilleurs propagateurs des idées et de la langue françaises et poseraient, de la façon la plus naturelle, des jalons pour le développement ultérieur de notre influence sur terre arménienne.

Cette digression n'était pas inutile pour présenter le savant dont nous annonçons ici même une œuvre de première importance et qui touche de très près à la question encore ardue de la philologie arménienne dans ses rapports avec la traduction de la Bible. Le travail est fait sur le texte arménien de l'édition de la Bible, publiée à Constantinople par la société biblique américaine (*American Bible House*), qui indique en bas de page les variantes avec l'original hébreu.

Après avoir constaté que la plupart des traductions et des transcriptions des noms des plantes, en arménien, sont fausses, le docteur Artignan se propose de donner la détermination exacte, autant que faire se peut, de ces noms des plantes; il étudie ces mots dans la littérature arménienne classique et dans les ouvrages de médecine arméniens. Son rôle consiste à déterminer exactement le sens précis de chaque nom de plante et à corriger les erreurs nombreuses, commises par ses devanciers. Puis, dans les siècles postérieurs, dans le bas moyen âge, il choisit les mots qui sont purement arméniens et les distingue nettement des mots d'origine étrangère, arabe, persane, grecque, franque, et qui ont passé dans le vocabulaire des auteurs, et plus spécialement des médecins arméniens. Enfin, le savant docteur réunit les noms de plantes employés par le peuple arménien, il cherche à les déterminer scientifiquement, et il propose leur identification avec les correspondants dans la nomenclature des savants.

C'est dans cet ordre d'idées et en appliquant les méthodes scientifiques apprises à Nancy et à Paris, que le docteur Artignan vient de publier une première étude : *Les plantes de la Bible d'après la version*

arménienne du ve siècle. Lorsque la guerre sera terminée, et qu'il pourra reprendre ses travaux, il continuera l'étude des plantes et de leurs noms arméniens, et il publiera, sans tarder, une étude toute prête intitulée : *La matière médicale des médecins arméniens* [1].

Quelques exemples suffiront à montrer l'intérêt de la publication et l'importance philologique du sujet traité, en même temps qu'ils révéleront la méthode employée.

Le volume débute par l'article consacré à la plante dénommée *hagni* (*հագնի*) «gattilier» ou «agnus castus». Ce nom d'arbre est mentionné, dans la version arménienne de la Bible, en deux endroits, *Lévitique*, XXIII, 40, et JOB, XL, 17. Le passage du Lévitique se lit ainsi : «Et vous prendrez, le premier jour, des fruits des beaux arbres, des rameaux de palmier, des branches des arbres touffus et des saules, et des branches de *hagni* des vallées.» Le passage de Job est à traduire de la façon suivante : «Sous lui, s'abritent les grands arbres, ainsi que les forêts, et les branches de *hagni*.»

En dehors de la version arménienne de la Bible, on rencontre la mention du mot *hagni* dans le discours sur le *Mystère de Vardavar* (fête des roses), attribué à Moïse de Khoren, et dans lequel l'auteur fait allusion au passage de *Lévitique*, XXIII, 40. Or, dans cet endroit du Lévitique, Dieu prescrit aux enfants d'Israël de célébrer la fête des Tabernacles, en mémoire de leur exode d'Égypte, le 15e jour du 7e mois, quand les produits de la terre sont récoltés; et pour célébrer cette fête, il fallait aux Israélites prendre des rameaux de palmier et des branches de saule; ce qui signifie qu'ils devaient être joyeux, mais d'une gaîté pure et sans tache; car le saule, dans la Bible, est «l'emblème de la virginité, de la pureté; quand on dilue ses fleurs dans l'eau, et qu'on les boit, elles font éteindre tous les désirs et parfois même produisent la stérilité complète. Homère lui-même, en parlant du saule, l'appelle *destructeur du fruit* [*humain*]» (PHOTIUS, dans *Patrologie grecque* de MIGNE, vol. 103, col. 1161).

La version grecque des Septante, sur laquelle traduit l'arménien, ajoute : *ἄγνου κλάδους* = *ոստս հագնեաց* «et des branches d'agnus», ce qui manque dans le texte hébreu. Si le saule était l'emblème de la

[1] Une bonne partie des articles publiés dans *Les plantes de la Bible*... avaient déjà paru dans *Avedaper* (*The Weekly Avedaper*, American Bible House, Constantinople), 1913, n°s 12, 15, 17, 20, 22, 24, 26 et 28. Voir également : *De quelques noms arméniens de plantes*, dans *Anahit* (Paris, 1906), *passim*.

pureté chez les Israélites, l'*ἄγνος,* que les traducteurs arméniens ont arménisé en *hagni,* était chez les Grecs l'emblème de la chasteté, l'agnus «qui éteint les mauvaises passions, si on en mange ou même si l'on s'en sert pour s'y coucher; et ce mot a été ajouté dans ce verset pour y rappeler la chasteté» (Théodoret d'Antioche, dans *Patrologie grecque* de Migne, vol. 80, col. 341).

Les anciens Grecs avaient une fête, celle de Cérès, déesse des récoltes, de l'agriculture et de la civilisation; et cette fête correspondait à celle des Tabernacles chez les Hébreux.

Les fêtes mystérieuses de Cérès se célébraient à Éleusis, après la récolte de l'automne et les semailles de l'hiver, en novembre, et duraient six jours. Ces fêtes représentaient Pluton enlevant la fille de Cérès, Perséphone, et l'emmenant aux Enfers, au moment des récoltes. Cérès cherche sa fille pendant les semailles et, par suite de l'intervention de Jupiter, il est entendu que Perséphone doit passer six mois aux Enfers avec Pluton, et six mois sur la terre avec Cérès. Ces légendes représentent le solstice du printemps et celui de l'automne. Les femmes athéniennes prenaient part à ces fêtes en grande pompe et, pour rester chastes et pures, elles couchaient, durant ces fêtes, sur des lits faits de feuilles d'agnus castus.

L'agnus castus était en honneur, non seulement chez les Grecs de l'antiquité, mais au moyen âge. Il était planté et cultivé dans les cours et dans les jardins des couvents, et les moines, à son ombre, discouraient de la chasteté (Méthode, dans *Patrologie* de Migne, vol. 18, col. 34). Les religieux, pour se préserver de l'incontinence, et comme gardien de la pureté, portaient une ceinture de feuilles d'agnus castus; de son bois, ils se faisaient des amulettes, et ils en mangeaient le grain. L'abbé Bernardinus Scordinius écrit, au VIIe siècle, qu'il est bon, contre l'incontinence, de mettre des feuilles d'agnus castus dans la nourriture et dans la boisson, et d'avoir fréquemment dans la main un couteau muni d'un manche en bois d'agnus castus. Pline écrit qu'un rameau d'agnus castus, pris dans un nid de milan, et porté comme amulette, guérit la contracture des nerfs du cou.

Dans le passage de Job, XL, 17, le texte arménien s'éloigne complètement des autres versions. En faisant la description du monstre Béhémot, l'arménien porte : «Sous lui, s'abritent les grands arbres, ainsi que les forêts et les branches de *hagni.*» Le texte hébreu écrit : «Les saules du ravin l'environnent» et le syriaque lit : «les corbeaux du ravin». Les textes grecs ont en général : *κλῶνες ἄγρου sarmente agri,* et c'est ce qui a induit Alichan en erreur dans son *Հայբուսակ* et lui a fait dire :

«Dans la Bible, le mot *hagni* a été employé dans divers endroits, mais le texte et les différentes versions ne sont pas d'accord.» Cependant, il y a d'autres manuscrits grecs des Septante, tels que l'Alexandrinus (A) et le Codex Bezae (D), qui portent *ἄγνου* et non pas *ἄγρου*, ce qui semblerait indiquer que la Bible arménienne a été traduite sur ces manuscrits ou d'autres de la même famille.

Le docteur Artignan donne ensuite la description botanique de l'agnus, dénommé *Vitex agnus castus*, L., le gattilier, et il conclut : «Il est manifeste que les traducteurs arméniens de la Bible ne connaissaient pas le mot arménien correspondant à l'agnus castus, ou même qu'ils ne connaissaient pas la plante ; de telle sorte qu'ils ont arménisé le mot et en ont fait *hagni*.»

Cependant, dans la littérature arménienne classique, nous trouvons les mots *կանեփուկ* (kanéphouk) et *խնկողկուզիկ* (khnkołkouzik), qui s'adaptent bien à l'agnus : «Le *kanéphouk* est un arbrisseau, écrit Eznik, dont les graines constituent un médicament, et arrêtent les passions.» Et Mkhithar Goch, dans sa fable 31, écrit : «Je suis la cause de la sainteté des prêtres, criait parfois le *khnkolkouzik*. Et quelqu'un se moquait de cette plante, en disant que sa racine est aphrodisiaque; et, en entendant ces paroles, un prêtre, qui était torturé par les passions, en mit dans ses vêtements; comme il n'en tira pas profit, il traita le *khnkolkouzik* de menteur. Et la plante, en répliquant, lui dit : «Tu m'as «mis dans tes vêtements et non pas dans ton cœur; c'est pourquoi tu «n'en as pas tiré profit.»

Dans le *Dictionnaire des mots de Galien*, nous trouvons *խնկատերեւ*, *հապ՚ըլ՚ֆակտ*, *փանջանկուշտ*; or ces deux derniers mots signifient en arabe et en persan : Vitex agnus castus. Enfin, on a en arménien le mot *ճապկի* (djapki), qui a le sens du grec *λύγος*, désignant l'agnus, qui est très flexible, qui se plie.

Alichan, en donnant dans son *Հայբուսակ* l'étymologie du mot *Հագներգութիւն* «rhapsodie», fait remarquer que ce terme vient du mot *hagni* (p. 345); c'est faux, d'après Artignan pour qui *hagnergouthiun* signifie : des morceaux de chants disparates, cousus ensemble (*հագուցուած*).

Il était bon d'entrer dans quelques détails pour montrer l'importance du travail et la méthode suivie. Je terminerai en signalant, plus sobrement, quelques points intéressants.

Sur le sens du mot *սարոյ* (saroh) ou *նոճ* (nodj), p. 99 et suiv.,

il y a désaccord parfait chez les auteurs qui en ont traité. Alichan le dérive de սար (sar) «montagne», parce que cet arbre croît sur les montagnes, et il ajoute que c'est un arbre sauvage difficile à identifier. Artignan consacre une dissertation fort bien documentée à l'explication de ce mot et, en s'appuyant sur les données hébraïques, grecques, syriaques, cunéiformes, il n'hésite pas à identifier cette plante avec le cyprès.

Une autre note intéressante à signaler est celle qui est consacrée au mot մայրի (mayri) ou սարդ (sard). Artignan établit très heureusement que *sard* est un exemple de transposition comme on en rencontre fréquemment dans toutes les langues et qu'au lieu de cette lecture traditionnelle, il faut lire *sadr*, c'est-à-dire le *cèdre*, qui est exactement le sens du mot *maÿri*.

L'identification du mot գի (gi) vaut également d'être rappelée. Ce mot գի (gi) se rencontre deux fois dans la Bible : 1° dans I *Rois*, VI, 31, 33, où est décrit le temple de Jérusalem, et 2° ESAÏE, XLI, 19, où il est question du genévrier et du bois d'huile. Dans les deux premiers passages (I *Rois*, VI, 31 et 33), գի (gi) est la traduction exacte du grec ἄρκευθος «genévrier» : ces passages manquent dans les exemplaires ordinaires des Septante; on les trouve dans les *Variae lectiones e textu editioni grabii* (ARTIGNAN, *op. cit.*, p. 62). Le texte hébreu, dans ces versets, a le mot : arbre d'huile ou arbre à huile, que les Septante n'ont pas compris; ils ont traduit par ἄρκευθος «genévrier», et les traducteurs arméniens les ont suivis. Une autre traduction grecque porte : ξύλον πευκίνων (*Hexaples* d'ORIGÈNE, éd. MONTFAUCON, Paris, 1713, t. I, p.355). Les traductions syriaques et latines sont exactes, lorsqu'elles entendent : «arbre à huile» et «bois d'olive».

Dans le passage d'ESAÏE, XLI, 19, le phénomène est encore plus extraordinaire. Le mot «genévrier» ne se trouve ni dans l'hébreu, ni dans le syriaque, ni dans le grec. Le texte hébreu porte : «arbre à huile», que les Septante ont rendu par ἄρκευθος «genévrier», et que les Arméniens ont adopté. Or les Septante, dans ce passage d'Esaïe, se sont dispensés de traduire le mot «arbre à huile». Le syriaque, dans ce même passage, a : «arbre à huile» : l'arménien, non seulement conserve le mot : «arbre à huile», mais il se rappelle que ce même «arbre à huile» a été traduit ailleurs (I *Rois*, VI, 31, 33) par գի «genévrier», et il met les deux mots conjointement «genévrier» et «bois à huile», à la place du mot hébreu.

Et le docteur Artignan de conclure : «Ce passage indique, ainsi que

d'autres, que les traducteurs arméniens, non seulement ont comparé les manuscrits grecs et syriaques, mais qu'ils ont su profiter des hébraïsants qui se trouvaient parmi eux» — à moins qu'ils ne se soient référés à des lexiques hébreux qu'ils consultaient sans les comprendre.

Frédéric Macler.

F. Macler. *Miniatures arméniennes. Vies du Christ.* — Peintures ornementales (x^e au xviie siècle). 68 figures en phototypie et 8 figures dans le texte explicatif. — Paris (Geuthner), 1915; in-4°, 44 pages et 68 planches.

L'actif et zélé professeur d'arménien à l'École des langues orientales, M. Macler, a fait récemment plusieurs voyages, au cours desquels il a recueilli des photographies et miniatures arméniennes relatives à la vie du Christ. Il y a joint un manuscrit de la collection de Morgan et de la collection Indjoudjian et quelques-uns de la Bibliothèque nationale de Paris. Il a réuni le tout, l'a accompagné de notes brèves pour orienter le lecteur et a mis ainsi aux mains des historiens de l'art un très intéressant ensemble de données. Pour qu'on n'accuse pas le simple philologue que je suis de vouloir donner son avis *ultra crepidam*, je me bornerai à constater que les planches sont très bien venues et à critiquer, dans l'introduction, un ou deux détails de transcription et de traduction. M. Macler admet avec raison la prononciation ancienne dans ses transcriptions. Mais alors ձեռամբ doit être transcrit *dzeṙamb*, et non *tzeṙamb*, et ծնունդն est à transcrire *tsnundn*, et non *dznundn*. Page 25, le mot առքն, *aṙk'n*, c'est-à-dire *aṙak'ealn*, est au singulier et désigne, dans la légende comme sur la figure, un seul apôtre.

A. Meillet.

H. Марръ. *Синодикъ крестнью монастыря въ Іерусалагоимъ.* — Pétersbourg (Académie des sciences), 1914; in-8°, xxviii-93 pages et 3 planches (*Bibliotheca armeno-georgica*, III).

Les deux premiers volumes de la *Bibliotheca armeno-georgica*, que publie l'Académie de Pétersbourg, sous la direction de M. Marr, avaient été consacrés à des ouvrages arméniens. Cette fois, M. Marr lui-même publie un manuscrit géorgien, qu'il a découvert dans un couvent de Jérusalem, en l'accompagnant d'une introduction et d'un index des noms. Je ne puis que signaler cette nouvelle publication de l'infatigable savant aux philologues qui s'intéressent à la philologie géorgienne. Les trois

planches qui terminent le volume donnent des spécimens très variés d'écritures géorgiennes; tous les spécimens ne sont malheureusement pas lisibles d'une manière égale, quelques-uns étant mal venus au tirage.

A. MEILLET.

ABÛ 'L-MAHÂSIN IBN TAGHRÎ BIRDÎ'S *ANNALS*, entitled *An-Nujûm az-Zâhira*, ...edited by William POPPER. Vol. VI, Part I, n° 1. — University of California Press, Berkeley, 1915; 1 vol. grand in-8°, VI-164 pages.

Les Universités de l'Amérique du Nord, délivrées de toutes préoccupations politiques, continuent tranquillement leurs publications scientifiques; c'est ainsi que l'Université de Californie nous donne le premier fascicule du sixième volume de la série intitulée *Semitic Philology*, qui est en même temps le tome VI des Annales d'Aboû 'l-Maḥâsin Ibn Taghrî Birdî. L'achèvement du tome III et la publication des tomes IV et V sont renvoyés jusqu'après l'apparition du tome VI. Le premier fascicule, publié en mars de la présente année, comprend la période qui s'étend entre les années de l'hégire 801 et 808, c'est-à-dire le règne du sultan mamloûk el-Mélik en-Nâçir Faradj, fils et successeur de Barqoûq, jusqu'à sa déposition. C'est une époque très importante pour l'histoire de l'Égypte musulmane, car c'est celle où Tamerlan a envahi la Syrie, s'est emparé d'Alep et de Damas et aurait probablement continué ses conquêtes dans la direction du Sud, si d'autres préoccupations ne l'avaient appelé sur des champs de bataille différents. De nombreux détails proviennent des récits faits par des témoins oculaires: c'est ce qui donne du prix aux renseignements de l'auteur. Parmi ces témoins, il faut citer en première ligne le père même de Taghrî Birdî, qui défendit Damas contre Tamerlan.

Une partie assez importante de ce fascicule est consacrée à la biographie du conquérant turc (p. 73-85). La dévastation de la Syrie par les hordes amenées de l'Asie centrale fut effroyable; les détails précis accumulés font frémir; les rapprochements avec les faits contemporains se présentent naturellement à l'esprit. L'usage qu'a fait G. Weil des Annales d'Aboû 'l-Maḥâsin pour son histoire des khalifes n'enlève rien à la valeur de la publication de M. W. Popper, bien au contraire, car il fait remarquer lui même que « there are, of course, many details which he could not incorporate in his *Geschichte* ». Le manuscrit dont s'est servi Weil est celui de Paris; l'éditeur l'a confronté avec celui que possède maintenant la bibliothèque de l'Université de Yale, et que le

comte de Landberg avait rapporté d'Orient; celui-ci est une copie faite en 1892 sur un texte écrit en 861 de l'hégire.

De «récents événements» ont privé l'éditeur des correcteurs habituels de ses épreuves et de leurs «suggestions» dont il avait profité dans les fascicules déjà publiés. Il paraît que les pays actuellement accessibles n'offrent pas d'orientalistes capables de guider les pas de M. Popper. Malgré les efforts des imprimeurs, ceux-ci ont encore laissé passer un certain nombre de fautes typographiques dont on trouvera ci-après un certain choix.

P. 5, l. 12. شوّل, lire شوّال. — P. 7, l. 21. وفى ثمن عشرين شوّال, lire ثامن وعشرين; l'auteur n'emploie pas, pour ces noms de nombre, des formes classiques; il omet, par exemple, la copule; comparer يوم حادى عشرين de la p. 5, l. 12. — P. 12, l. 15. اليوسنى, lire اليوسفى. — P. 14, l. 21. عليّهم, lire sans *chedda*. — P. 15, l. 21. الخواطر, lire الخواطر. — P. 16, l. 7. طفروا به, lire ظفروا به; l. 22. ارغون شاة, lire شاه. — P. 23, l. 11. المهروف, lire المعروف. — P. 24, l. 20. طاعه, lire طاعة. — P. 26, l. 8. تسابّا «ils s'injurièrent tous deux»; la sixième forme de سبّ est تساب; cf. *Lisân*, t. I, p. 438 et 439. — P. 27, l. 16. المشتروات, pl. de مشترًى, est une forme vulgaire. — P. 29, l. 21. قارس, lire فارس. — P. 36, l. 14. La forme ششة n'a pour elle que l'autorité du *Mohît el-mohît;* il aurait mieux valu conserver la leçon des deux manuscrits, ششنية, qui représente mieux le persan چاشنى : Quatremère a شاشنى. — Même page, l. 22. وزقّته, lire وزَفّته.

P. 38, l. 18. لتحصيل الاقامات «pour se procurer des provisions»; le mot إقامات signifie aussi «points de ravitaillement préparés pour une armée en marche, gîtes d'étape»; il a été rapproché par M. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, t. I, p. 144, du mot *cames* employé par la Chronique du Templier de Tyr. — P. 39, l. 12. بى جا, lire بى خا et rapprocher de باى خا, p. 16, l. 22. — P. 40. l. 1. سَبْعُ, lire سبعُ pour le mètre, et à la ligne suivante, آيَمْشُ pour آيَمَشُ. — Même page, l. 17, il me semble que la phrase لم يرحموا كبير الكبرة ولا صغير الصغرة serait autrement claire si on lisait: لم يرحموا كبيرًا لكبره ولا صغيرًا لصغره. — P. 41, l. 4. La vocalisation بُلْغا du nom de l'émir Yoûnous est à retenir; c'est بولغا «hyène», non بالطه «hache». — P. 42, l. 11. الايّام المشهورة : le contexte exige plutôt المشهودة; comment l'entrée du sultan Faradj au Caire, le 26 ramadân 802, aurait-il été un jour célèbre? tandis que la cérémonie était tellement belle que tout le monde aurait désiré la voir. — P. 45, l. 8. احمد ابن اويس, lire احمد بن اويس. — P. 46, l. 9. ذفده, lire دفده. — P. 47, l. 19. اتام, lire ايّام. —

P. 49, l. 1. La leçon du ms. X الفريقين est meilleure que celle de l'éditeur الفريقتين : c'est d'ailleurs celle-là que l'on rencontre dans le reste du volume. — P. 50, l. 9. حادى عسره, lire عشره. — P. 51, l. 1. وقلب, lire قلب. — P. 55, l. 10. وضراخهم, lire وصراخهم. — P. 64, l. 18. ذكر واثنى, lire انثى. — P. 67, l. 3. منحريه, lire منخريه; l. 16. وعيرها, lire وغيرها. — P. 72, l. 6. والعّل, lire والعَل. — P. 73, l. 19. قلج, lire قلج. — P. 75, l. 2. من شده حزمه, lire شدّة; l. 13. تزوج, lire تزوّج: l. 14, il n'y a pas lieu de séparer en deux parties le nom كوركان : c'est le mongol *keurgèn*, qui désigne les grands dignitaires roturiers admis à épouser des princesses impériales mongoles (persan داماد); voir une note de M. Blochet dans son édition du texte persan de l'histoire des Mongols de Rachîd-ed-dîn, t. II, p. 24 et 320, note *b*. — P. 79, l. 5. ترائى الجمعان, lire plutôt, à la sixième forme, تراءى «lorsque les deux troupes s'aperçurent mutuellement». — P. 93, l. 19. مَشَتْ الرسل, lire مَشَتِ ٱلرُّسُلُ. — P. 96, l. 1. طنّا, lire ظنًّا; l. 2. بجواب, lire بجواب. — P. 101, l. 12. شمّور; la vocalisation connue est شَمُّور; l. 14 et note 9, انى, pl. انيات, qui est employé fréquemment par Ibn Taghrî Birdî et signifie apparemment «beau-frère», doit être lu إِنِي; c'est le turc oriental اينى «frère cadet». — P. 102, l. 6. انحصر لخروجهم من الحبس «il s'était réservé, il s'était occupé exclusivement de leur sortie de prison»; d'où إنحصار «monopole».

P. 104, l. 8. يكفيه, lire يكفيه. — P. 109. وقر ايوسف, lire وقرا يوسف. — P. 110, l. 11. وقَبّل, lire وقَبّلَ. — P. 116, l. 8. الافرنج, lire الافرنج. P. 133, l. 7. وحلّصه, lire وخلّصه; l. 8 et note *f*, بيلعب n'est pas بيلعَب, mais le syro-égyptien *bil'ab*. — P. 138, l. 6. الحنفيّة, lire الحنفيّة; l. 17. الثرايا, lire الثّريا. — P. 148, l. 20. سيق الدين, lire سيف. — P. 153, l. 2. المصريه, lire المصريّة. — P. 160, l. 14, عمّان, lire عمّان. — P. 163, l. 1. عير مرّة, lire غير. — P. 164, l. 8. يتصمّن, lire يتضمّن.

Cl. Huart.

Moïse Schwab. *Le manuscrit hébreu n° 1408 de la Bibliothèque nationale.* (*Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXIX.) — Paris, Imprimerie nationale, 1913; in-4°, 34 pages.

Le fonds hébreu de la Bibliothèque nationale s'est récemment enrichi d'un nouveau manuscrit anonyme, dont notre savant collègue fait ressortir la grande valeur pour l'histoire littéraire de la France, pour la

linguistique grecque et romane, ainsi que pour la paléographie hébraïque.

Ce manuscrit se compose de 194 feuillets de format petit in-4°, d'écriture rabbinique primitive, des XIIIe et XIVe siècles, se rapprochant encore beaucoup de l'écriture carrée. Il constitue une sorte d'encyclopédie religieuse composée d'extraits tirés des auteurs contemporains du compilateur, et il cite un grand nombre de doctes personnages, que M. Schwab étudie dans le premier chapitre de son mémoire. Le deuxième chapitre est consacré à l'étude des mots tirés du grec et du latin, ainsi que les mots de langue romane et de langue germanique, que notre collègue commente et critique avec sa grande compétence philologique Enfin, le dernier chapitre consacré à la paléographie, n'est pas le moins intéressant, surtout en raison de la date du manuscrit, l'an 4997 de la Création (= 1237 de J.-C.), et des nombreuses citations des textes du Talmud de Jérusalem, dont les manuscrits ont disparu.

D. SIDERSKY.

Moïse SCHWAB. *LIVRE DE COMPTES DE MARDOCHÉ JOSEPH* (*Manuscrit hébréo-provençal*) [*Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXIX]. — Paris, Imprimerie nationale, 1913; in-4°, 38 pages.

Le manuscrit étudié par notre savant collègue porte le titre : *Livre des comptes de Mardoché Joseph, banquier et négociant de Marseille, en 1374*, et se trouve dans les archives communales de Marseille, dans la série des pièces classées sous la rubrique I*i*. M. Schwab a transcrit quelques textes du manuscrit avec des fac-similés et une page photographiée, suivis d'une traduction et de nombreuses notes philologiques.

Contrairement à l'indication du titre du manuscrit, il ne s'agit nullement, dans les comptes de Mardoché Joseph, d'opérations de banque. L'auteur du manuscrit était plutôt un industriel, qui, pour ses travaux d'extraction de la sève de pin, employait plusieurs ouvriers. Il les payait suivant des versements assignés à chacun d'eux, soit en argent, soit en denrées alimentaires ou en vêtements. Il leur consentait des avances de payements, inscrites journellement, en ayant soin d'indiquer, aux dates afférentes, les restitutions faites sous forme de travail fourni, ou par des remboursements en argent, sauf règlement définitif à la fin de l'année agricole. Tous ces comptes sont rédigés en hébréo-provençal, et ils offrent un grand intérêt à la fois philologique, paléographique et historique. Notre collègue étudie ces comptes à ces divers points de vue, et c'est natu-

rellement à la partie philologique qu'il consacre surtout ses soins. Il en tire des conclusions particulièrement intéressantes pour expliquer le terme hébreu עצי אלמוגים «bois de pin» qui fut mal interprété par les commentateurs de la Bible.

Notre collègue a lu son mémoire à la séance du 28 mars 1913 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

D. Sidersky.

W. Rybinski. *Les Samaritains.* — *Aperçu des sources pour l'étude du «Samaritanisme». L'histoire et la religion des Samaritains.* — Kiew, 1913; in-8°, xxvi + 550 + 30 + iv pages.

Les ouvrages d'ensemble sur les Samaritains, ou, pour employer l'expression de l'auteur, sur le «Samaritanisme», sont extrêmement rares; à vrai dire, nous n'en avons guère qu'un seul : le livre de Montgomery [1]. C'est pourquoi, tout travail sérieux, traitant d'ensemble tout ce qui touche à l'histoire et à la religion de ce vieux groupe ethnique, en voie de disparition, mérite notre attention.

M. W. Rybinski a fait paraître sur ce sujet, en 1913, à Kiew, en langue russe, un volume de 600 pages. En publiant ce livre, dont quelques chapitres ont déjà paru, en 1895-1896, sous forme d'articles de revue [2], il se proposait, en premier lieu, de combler une lacune dans la littérature théologique russe. L'auteur déclare (p. ix de l'avant-propos) que, comme «bibliologue», il a traité l'histoire samaritaine, surtout pour la période biblique et les premiers siècles de l'Église. Ensuite il avertit que, n'étant pas arabisant, il n'a pu puiser directement aux sources originales arabo-samaritaines, et qu'il a dû se contenter d'utiliser les traductions qui ont pu en être publiées. Il regrette, notamment, d'avoir été hors d'état de tirer parti de la riche collection de manuscrits arabo-samaritains de la Bibliothèque Impériale de Pétrograd. Mais, même avec ces restrictions, son travail peut avoir sa valeur ou, plutôt, son utilité. Nous disons «plutôt», et voici pourquoi.

A la page x de l'avant-propos, M. Rybinski prévient le lecteur que, tout en profitant largement des travaux de ses devanciers, il s'en éloigne,

[1] Montgomery. *The Samaritans, the earliest Jewish Sekt, their history, theology, and literature.* Philadelphia, 1907.

[2] Dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiew.*

non seulement sur quelques points de détail, mais encore dans sa manière de traiter les sources bibliques. Aussi a-t-il cru devoir faire une place importante à la critique des opinions des divers auteurs «occidentaux» ayant touché, peu ou prou, à la question samaritaine. Il en résulte, de son propre aveu, qu'une part considérable de son travail a un caractère plutôt polémique et apologétique. À notre humble avis, pour nous donner un bon exposé de l'histoire ou de la religion samaritaine, point n'était besoin de faire un tel étalage d'orthodoxie dans les questions touchant aux origines bibliques. Par exemple : pour trancher celle de savoir si les chapitres 55-66 d'Esaïe contiennent, comme le dit Duhm, des allusions aux Samaritains, à quoi bon faire la déclaration suivante (p. 9) : «Étant donné que les Samaritains n'apparaissent dans l'histoire qu'après l'exil, nous ne pouvons attendre des allusions les concernant que dans les écrits bibliques postérieurs à l'exil. De ce point de vue, nous devons exclure du nombre des sources pour l'histoire samaritaine les chapitres sus-indiqués d'Esaïe» ?

Après avoir ainsi tranché la question, l'auteur oppose l'exégèse orthodoxe à ce qu'il appelle la «critique *négative*». Le mot est plutôt dur... L'auteur croit-il sérieusement que les critiques modernes de la Bible, autrement dit l'école rationaliste, ne font que «nier»?... Nous nous empressons d'ajouter que cette déclaration de M. Rybinski ne l'empêche pas d'ailleurs d'analyser et de critiquer à fond l'opinion de Duhm. Malheureusement, plus loin, il n'en agit pas de même vis à vis de MM. Torrey et Steuernagel. C'est ainsi qu'en cherchant à préciser l'époque de la construction du temple samaritain sur le mont Garizim, il ne se donne pas la peine de discuter les opinions de ces deux savants, qui reposent sur l'hypothèse d'une rédaction très tardive du Pentateuque. Il lui suffit de leur opposer l'affirmation, que «l'inauthenticité du Pentateuque n'est pas encore prouvée» (p. 241).

Cela dit, nous devons rendre justice à l'auteur pour l'ampleur de son exposé. En effet, la partie de son livre consacrée à l'examen des sources n'occupe pas moins de 130 pages, dont une centaine, ne touchant pas au domaine biblique, échappent à cette préoccupation d'orthodoxie, qui entraîne trop souvent l'auteur à des digressions inutiles.

L'exposé de l'histoire proprement dite occupe 200 pages, dont 20 seulement pour la période qui va de Justinien à nos jours.

Dans la troisième partie du livre, 200 pages également, l'auteur traite la question religieuse. Il y consacre un chapitre spécial au sujet de Jésus et des Samaritains.

Enfin, dans un appendice de 30 pages, il donne la traduction russe

de quelques spécimens de la littérature samaritaine et du traité talmudique *Masseketh Kuthim.*

L'ouvrage est précédé d'un avant-propos de 26 pages, dont 16 contenant la bibliographie : c'est dire combien celle-ci est complète.

On pourrait reprocher à M. Rybinski quelques longueurs dans l'exposé et la discussion des opinions des divers auteurs qu'il cite, et aussi quelques omissions. Par exemple, en recherchant qui était la divinité Achima, mentionnée dans le livre des Rois [1], l'auteur aurait dû faire état de l'Achembethel des papyrus d'Éléphantine. L'argumentation de l'auteur n'est pas toujours rigoureusement logique : c'est ainsi, par exemple (p. 505), qu'il prétend prouver l'authenticité d'une certaine légende locale en arguant de sa haute antiquité. Il est vrai qu'il s'agit d'une légende (le puits de la Samaritaine) qui se rattache à un récit de l'Évangile.

E. A.

[1] II *Rois*, XVII, 30.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

Archives marocaines, vol. XXII et XXIII :

Les Habous de Tanger, registre officiel d'actes et de documents. Analyse et extraits (texte arabe et traduction française), par Ed. Michaux-Bellaire.

The Asiatic Review, October 1914 :

The Editor. The great War, and after. — Sir R. Lethbridge. The mighty voice of India. — J. Polen. England, Russia, and India. — T. Summers. The development of cotton in India. — L. A. Waddell. The Indian Myth of «Churning the Ocean».

November :

India and the War : I. A. Yusuf Ali. India's Attitude. – II. E. A. R. Haigh. After the War. — X... Turkey and the Moslems. — C. M. Salvey. Kiao-Chou. — F. R. Scatcherd. Turkey at the parting of the ways. — H. M. Howsin. Russia's Mission. — R. A. L. Moore. The Gods of the Hindus. — K. A. C. Creswell. Indian Domes of Persian Origin. — L. A. Waddell. The Indian Myth of «Churning the Ocean» (*suite*). — E. H. Parker. Russia in War-time. — J. Pollen. Quatrains of Omar Khayyám.

January 1915 :

Shinji Ishii. The Fall of Tsing-Tao, and its aftermath. — J. Pollen. Quatrains of Omar Khayyám (*suite*). — A. Yusuf Ali. India's Rally round the Flag. — F. H. Tyrrell. English Authors and Oriental Orthography. — J. F. Scheltema. In Java : the Valley of Death.

February :

P. Drakoules. Greece and the War. — C. M. Salwey. Where the *Emden* was destroyed (the Cocos-Keeling Islands). — Syud Hossain. England, Turkey, and the Indian Mahomedans. — J. Pollen. More Quatrains of Omar Khayyám. — D. C. Phillott. Some of the Military Castes of the Indian Army. — E. A. Molony. Wells for Irrigation in India.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, tome XIV :

1. Éd. Huber. Études bouddhiques. — 2. H. Parmentier. Le temple de Vat Phu. — 3. G. Coedès. Une recension pālie des Annales d'Ayuthya. — 4. H. Maspero. Sur quelques textes anciens de chinois parlé. — 5. Notes et mélanges : J. Przyluski. L'or dans le folklore annamite. – A. Bonifacy. Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin. – R. Deloustal. Des déterminatifs en annamite. – Phạm Quỳnh. Deux oraisons funèbres en annamite. — 6. H. Parmentier. L'architecture interprétée dans les monuments du Cambodge. — 7. R. Orband. Les tombeaux des Nguyễn 阮.

Indian Antiquary, July 1914 :

J. Charpentier. The date of Mahāvīra. — V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom of Madura. — G. A. Grierson. The Pahari Language. — S. H. Hodivala. The traditional dates of Parsi History.

August :

V Rangachari. The History of the Naik Kingdom of Madura (*suite*). — G. A. Grierson. The Pahari Language (*suite*). — J. Charpentier. The date of Mahāvīra (*suite*). — E. Hultzsch. Cobra Manilla.

September :

L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with special reference to Apabhramça and to Gujarati and Marwari. — V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom of Madura (*suite*). — Vishweshwar Nath Shastri. Hathal Plates of (Paramara) Dharavarsha [Vikrama] Samvat 1237 (1180 A. D.). — E. Hultzsch. «Shandy» and «Shindy».

October :

Swamikannu Pillai. The true and exact Day of Buddha's Death. — K. B. Pathak. Jaina Sakatayana, contemporary with Amoghavarsha I. — L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani (*suite*). — V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom of Madura (*suite*). — Maulavi 'Abdu'l Wali. The Poems of Prince Kamran.

November :

L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani (*suite*). — V. Rangachari. The History of the Naik Kingdom of Madura (*suite*). — G. Vencoba Rao. Sketch of the History of the Madhva Acharyas. — S. V. Venkatesvaran. The date of Sankaracharya. — R. C. Temple. Some Hobson-Jobsons.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, May 1914 :

R. D. Banerji. The Belabo Grant of Bhojavarman. — N. Annandale and Haraprasād Shāstri. Relics of the Worship of Mud-Turtles (Trionychidae) in India and Burma.

June :

Ramesh Chandra Majumdar. The Date of Chashtana. — Prof. P. Bishweshwar Nath Shastri. Jhalrapatan Stone Inscription of Udayaditya (Vikrama) Samvat 1143 (A. D. 1086).

July and August :

Nilmani Chakravarti. Spirit Belief in the Jātaka Stories. — J. C. Brown. Further descriptions of Stone Implements from Yünnan. — H. Beveridge. Sirhind or Serhind. — H. Beveridge. The date of the death of Shah Beg Arghūn, the Ruler of Sind.

September :

L. K. Anantha Krishna Iyer. A comparative Study of the Marriage Customs of the Cochin Castes. — Nundolal Dey. Notes on Ancient Aṅga or the District of Bhagalpur. — Sarat Chandra Roy. Magic and Witchcraft on the Chota Nagpur Plateau.

Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXIV, n° 1 :

Jivanji Jamshedji Modi. A few Materials for a Chapter in the Early History of Bactria, collected from some Iranian Sources. — H. M. Mann and S. R. Paranjpe. Intermittent Springs at Rajapur in the Bombay Presidency. — C. V. Vaidya. The Solar and Lunar Kshatriya Races of India in the Vedas. — Jivanji Jamshedji Modi. Goethe's Parsi-Nameh or Buch der Parsen, *i. e.*, the Book of the Parsis. — H. G. Rawlinson. Barlaam and Josaphat. — V. Rangachari. The Successors of Rāmāṇuja and the Growth of Secterianism among the Sri-Vaishnavas. — Jivanji Jamshedji Modi. A Persian Inscription of the Mogul Times on a stone found in the District Judge's Court at Thana.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, January 1915 :

E. H. Walsh. Examples of Tibetan Seals. — R. L. Turner. The Indo-Aryan Nasals in Gujratī. — Suh Hu. Notes on Dr. Lionel Giles' Article on «Tun Huang Lu». — Lionel Giles. The Tun Huang Lu re-translated. — L. C. Hopkins. The Archives of an Oracle. — D. B. Spooner. The Zoroastrian Period of Indian History. — F. W. Thomas. A Kharoṣṭhī Inscription. — F. W. Thomas. Notes on the Edicts of Aśoka.

Miscellaneous Communications. J. C. Ferguson. The Bushell Platter or the Tsin Hou P'an. — R. P. Dewhurst. The Poetry of Mutanabbi, with a Note by D. S. Margoliouth. — R. P. Dewhurst. Persian and Arabic Words in the Satsaī of Bihārī Lāl. — A. B. Keith. Two Notes on Vedic Religion ; – The Saturnalia and the Mahāvrata. — J. F. Fleet. Mālava-gaṇa-sthiti. — F. E. Pargiter. Irregularities in the Puranic Account of the Dynasties of the Kali Age. — M. T. Narasimhiengar. Rāmāṇuja and Mēlukōṭe, with a Note by J. F. Fleet. — M. T. Narasimhiengar. The Initial and Closing Dates of the Reign of the Hoysaḷa King Vishṇu-vardhana, with a Note by J. F. Fleet. — F. W. Thomas. Mr. Marshall's Taxila Inscription.

Le Monde oriental, vol. VIII, fasc. 3 :

J. Charpentier. Alt- und mittelindische wortdeutungen. — K. V. Zetterstéen. On Guilielmus Postellus' de originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate liber.—

O. Rescher. Das Kitāb el-mudakkar wa ˀl-muˀannat des Ibn Ǧinni herausgegeben. — K. V. Zetterstéen. Arcangelo Carradori's Ditionario della lingua Italiana e Nubiana edited, III. — T. Torbiörnsson. Ein sprachgeschichtlicher anachronismus (Sigurd Agrell. Zur erklärung des serbokroatischen endung -ā beim genitiv plural).

The Moslem World, January 1915 :

The War and Islam : I. J. C. Young. South Arabia. - II. Ralph Harlow. Turkey. - III. E. F. Frease. Algiers. - IV. H. A. Walter. India. — W. St. Clair Tisdall. Islam and National Responsibility. — I. S. Garabedian. Mohammedanism in Capetown. — J. W. Roome. «The dead Weight of Islam» in North Africa. — E. M. Wherry. Is Islam impregnable ? — J. W. Gunning. Missions among the Moslems of Java.

Revue africaine, 2e trimestre 1914 :

P. Martino. Fromentin; essai de biographie critique. — M. A. Palacios. L'enseignement de l'arabe en Espagne. — E. Dantinne. Victor Chauvin. — E. Voinot. Les actes des émigrés et des Marocains, surtout des Beni Snassen, et les opérations effectuées par les Français, notamment en 1856. — J. Carcopino. Mélanges d'épigraphie algérienne.

Revue du Monde musulman, vol. XXVIII (Septembre 1914) :

P. Marty. La Médersa de Saint-Louis. — R. Majerczak. Littérature sino-musulmane : Analyse d'un recueil composé par l'archimandrite Palladius. — Ghilan. Une satire des mœurs persanes. — H.-L. Rabino, J. Rabino, F. D. Lafont. Notes sur la Perse. — L. Zimine. Les exploits d'Emîrzâdé 'Omar Cheikh, fils de Timour, à Kachgar, en Ferghana et en Mongolie. — Daghestani. Notes sur le Caucase. — R. Majerczak. Une nouvelle statistique de la population musulmane en Russie et de la presse musulmane russe. — H. Bourgeois. La question de l'alphabet albanais ; additions et corrections. — Proclamation du sultan du Maroc à ses troupes. — L. Bouvat. Une inscription bilingue d'Agadir. — Azéri. A travers les journaux. — L. Bouvat. Publications récentes.

T'oung Pao, Octobre 1914 :

Éd. Chavannes. Une version chinoise du conte bouddhique de Kalyāṇaṃkara et Pāpaṃkara. — L. Laloy. Hoaî-nân Tzè et la musique. —

L. Gauchet. Note sur la généralisation de l'extraction de la racine carrée chez les anciens auteurs chinois et quelques problèmes du 九章算術.

Décembre :

P. Masson-Oursel. Yin-Wen-tseu. — P. Pelliot. Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. — Léopold de Saussure. Les origines de l'astronomie chinoise.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 JANVIER 1915.

La séance est ouvere à 4 heures et demie, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

MM. CHAVANNES, *vice-président;* BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, FOUCHER, HUART, KHAÏRALLAH, LEFÈVRE-PONTALIS, LEROUX, MACLER, PÉRIER, RAVAISSE, DE RETTEL, SCHWAB, VERNES, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 11 décembre est lu et adopté.

M. le PRÉSIDENT fait part à la Société des renseignements qu'il a reçus touchant la mort de notre regretté confrère, le Dr Palmyr Cordier, dont la fin a été amenée par les mauvais traitements et les privations qu'il a eu à subir pendant sa captivité. Les documents laissés par le Dr Cordier seront mis en œuvre par les soins de Mme Cordier et de M. de La Vallée Poussin.

La Société a fait depuis une nouvelle perte en la personne de M. Attia Wahby Bey, décédé récemment au Caire, à l'âge de 46 ans.

Lecture est donnée d'une circulaire de M. le Ministre de l'Instruction publique, annonçant que le LIIIe Congrès des Sociétés savantes, qui devait s'ouvrir à Marseille le 6 avril prochain, n'aura pas lieu en raison des événements.

M. Maurice VERNES étudie les moyens d'assurer l'indépendance de la librairie française en matière d'orientalisme. Traitant la question à la fois au point de vue scientifique et au point de vue économique, il démontre que, pour affranchir la science française de la tutelle des libraires allemands, il faut réaliser l'entente entre les corps enseignants, les

Sociétés savantes et les éditeurs de la France et des pays alliés ou neutres. Une organisation de librairie est nécessaire pour regagner l'avance prise par l'Allemagne, et une Commission spéciale est à créer : toutes deux devront observer la neutralité scientifique la plus complète, s'abstenir de toute polémique, comme de toute agression, et ne prendre aucun caractère officiel ou officieux, de manière à ne pas faire obstacle aux initiatives privées.

M. Khaïrallah signale, à ce propos, le rôle politique joué, en Orient, par certains savants allemands.

La séance est levée à 5 heures trois quarts.

SÉANCE DU 12 FÉVRIER 1915.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Delaporte, Foucher, Huart, Lefèvre-Pontalis, Leroux, Sylvain Lévi, Roeské, Schwab, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 8 janvier est lu et adopté.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société, au nom des auteurs :

Par M. Schwab, *Le turc dans le judéo-espagnol,* de M. A. Danon;

Par M. Bouvat, *France et Allemagne, les deux cultures,* de M. Ernest Leroux.

M. Schwab décrit un demi-feuillet, écrit en caractères hébreux cursifs, qui fait partie du manuscrit 1415 du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale de Paris, et provient des livres de commerce de la Banque Hélyot et Cie, à Vesoul, de 1313 à 1319. Dans ce petit texte, intéressant pour la paléographie, on remarque la transcription de mots romans

inconnus jusqu'à présent et qui enrichissent le lexique de l'ancienne langue française.

M. Sylvain Lévi examine le titre de *a-mo-tche* porté, d'après le témoignage des historiens chinois, par certains souverains de Khotan et de Kachgar; il y reconnaît le sanscrit *amātya* «ministre» qui avait passé, sous sa forme prâcrite, dans le parler koutchéen : les *amāccä* figurent souvent dans les textes de Koutcha à la suite des *lāñcä* «rois».

M. S. Lévi appelle aussi l'attention sur le nom de l'or en tibétain : *gser*. Le persan *zer* duquel on l'a souvent rapproché ne rend pas compte du *g* initial. Cette forme suppose un intermédiaire du type irano-sérindien *ysāre*. A ce propos, M. Lévi examine le groupe graphique *ys*, recherche des groupes analogues dans l'Inde même, et fait ressortir que les grammairiens du prâcrit signalent la mouillure initiale (p. ex. *yc* pour *c*) comme caractéristiques de la śākārī «le parler des Sakas». Enfin il propose de reconnaître dans le Bhūmaka de la dynastie Kṣatrapa un essai maladroit de sanscritisation du nom de *Ysamotika*, le père de Caṣṭana (*ysam* «terre» = *bhūmi*).

Après quelques remarques de MM. Senart, Allotte de la Fuÿe et Foucher, la séance est levée à 5 heures trois quarts.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1915.

QUELQUES TITRES ÉNIGMATIQUES DANS LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE DU BOUDDHISME INDIEN,

PAR

MM. SYLVAIN LÉVI ET ÉDOUARD CHAVANNES.

On a déjà eu l'occasion de signaler à l'attention un titre ecclésiastique qui s'était rencontré dans l'histoire de Koṭikarṇa, telle qu'elle est rapportée dans le Vinaya des Sarvāstivādin [1]. Dans le message qu'il doit porter au Bouddha, Koṭikarṇa donne à son maître l'appellation de *mo-mo-ti-ti-ti-t'o-lo* [2] 摩摩帝帝帝陀羅. Si l'original sanscrit qui y correspond est encore incertain, nous avons réussi du moins à grouper quelques textes qui permettent d'en préciser le sens et la valeur.

(1) Trip., éd. Tōk., XVI, 4, 58^b, col. 10. L'épisode est traduit dans CHAVANNES, *Cinq cents Contes*..., t. II, p. 237-266.

(2) *Ibid.*, p. 259, n. 1.

I. Le *mo-mo-ti* et le *ti-ti-t'o-lo* dans les textes canoniques.

1° Le Vinaya des Sarvāstivādin, au chapitre 30 (Trip., Tōk., XVI, 4, 89[a]), relate un incident parallèle au récit du Mahāvagga, IX, 1, 1 et suiv. Dans les deux récits, le Bouddha réside à Campā; mais, tandis que le pali place la scène «à Vāsabhagāma dans le pays de Kāsī», le chinois la place «au village de *Wang-sa-p'o* 王薩婆 (variante pour le dernier caractère : 溥 *po*) dans le royaume de *A-che-mo-k'ia* 阿葉摩伽». Il s'agit manifestement du village de Vāsavagrāma, où se trouvait la résidence de Koṭikarṇa, d'après le Vinaya des Sarvāstivādin (*loc. laud.*) et d'après le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (*Divyāvadāna*, p. 1 = Trip., Tōk., XVII, 4, 104[b]); le Vinaya des Sarvāstivādin place, comme on le voit, ce village dans le pays d'Aśmaka ou d'Aśmaka-Avanti (Koṭikarṇa); le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin le situe au pays d'Aśmāparāntaka.

Le héros de l'incident, Kassapagotta en pali, est désigné en chinois par les mots *Kong-kin* 共金 «Ensemble-Or». Le récit chinois débute ainsi : «Le Bouddha se trouvait dans le royaume de *Tchan-po* 瞻波. En ce temps-là, dans le royaume d'*A-che-mo-k'ia*, au village nommé *Wang-sa-p'o*, il y avait un vieux bhikṣu nommé *Kong-kin* : il avait la fonction de *mo-mo-ti-ti-t'o-lo*.» Le Mahavagga pali, après avoir indiqué le lieu de la scène, «Vasabhagāma au pays de Kāsī», ajoute : «Là se trouve un bhikkhu du nom de Kassapagotta ; il est *āvāsika tantibaddha*.» Le terme *āvāsika* est clair : il désigne un moine qui vit dans une résidence fixe, permanente, par opposition au bhikkhu nomade. Pour *tantibaddha*, Buddhaghosa en donne ce commentaire : *tantibaddho 'ti tasmiṁ āvāse kātabbatātantipaṭibaddho*. Les traducteurs du Vinaya, MM. Oldenberg et Rhys Davids, ont introduit cette glose dans leur texte, et traduit :

«who was bound (to that place) by the string (of the religious duties which he had to perform there)».

Un peu plus bas, la même expression reparaît en partie, aussi bien dans le chinois que dans le pali. Des moines étrangers qui ont été accueillis par le héros de l'épisode le désignent dans la rédaction chinoise en disant : «ce *mo-mo-ti*...» (col. 12); dans la rédaction palie, ils disent : *ayaṁ āvāsiko bhikkhu*... «ce moine à résidence permanente». Il semble légitime d'en conclure que *mo-mo-ti* est la transcription d'un premier mot qui est l'équivalent du terme *āvāsiko*, quel que soit le sens à attribuer à l'expression *ti-ti-t'o-lo*.

2° Le Vinaya des Mahīśāsaka raconte le même épisode (Tōk., XVI, 2, 44[a], col. 3). Les rapports d'étroite parenté qui unissent ce Vinaya au Vinaya pali apparaissent avec tant de netteté dans ce récit, qu'il ne semble pas inutile de le traduire ici intégralement : «Le Bouddha se trouvait dans le royaume de *Tchan-p'o* et demeurait au bord du Gange. Non loin de la ville de la Résidence royale, dans un lieu de résidence, il y avait un *pi-k'ieou* (bhikṣu). Son nom de famille était *Kia-che* (Kāśyapa). Il avait la fonction de *mo-mo-ti* 摩摩諦. Il avait fait ce souhait : Je souhaite que les moines des quatre points cardinaux viennent en grand nombre se rassembler ici, de manière à faire que, à cause de cela, les upāsaka et les upāsikā accomplissent beaucoup d'actions méritoires, que ce lieu de résidence devienne vaste, et que par la suite l'objet de mon souhait soit réalisé. En ce temps il y eut un grand nombre de moines de sa connaissance qui arrivèrent dans ce lieu de résidence. Le moine *Kia-che* sortit à leur rencontre, les salua et leur demanda de leurs nouvelles. Il leur prit vêtements et bols, il prépara des bains, il disposa tout ce qu'il faut pour boire l'après-midi. Le lendemain, il offrit le repas d'avant et celui d'après, il leur donna aussi des vêtements. Quand il en eut été

ainsi pendant plusieurs jours, les moines étrangers délibérèrent entre eux, disant : « Ce moine a des sentiments d'honneur; il pratique la conduite brahmique; il désire nous faire rester longtemps. Le mieux pour nous est de nous installer ici. » Quand ils eurent ainsi délibéré, aussitôt ils demeurèrent ensemble. Le moine *Kia-che* par la suite fit cette réflexion : Les moines étrangers sont reposés de leur épuisement; ils connaissent les lieux dans ce village; je ne peux plus quêter chaque jour pour leur fournir le repas d'avant et celui d'après. Ayant fait cette réflexion, alors il cessa (de les pourvoir). Les moines étrangers en furent irrités et firent alors cette délibération : « Ce moine désire faire que nous partions promptement; assurément, c'est un méchant moine; il n'a pas de sentiment d'honneur; il ne pratique pas la conduite brahmique. Il nous faut nous réunir pour procéder au *kie-mo* (*karma,* cérémonie) d'excommunication en raison de faute non reconnue. » Après avoir ainsi délibéré, alors ensemble ils l'excommunièrent. Le moine *Kia-che* fit cette réflexion : Suis-je coupable ou ne suis-je pas coupable? Suis-je dans le cas d'être excommunié ou ne suis-je pas dans le cas d'être excommunié? Ce *kie-mo* est-il valable ou n'est-il pas valable? Bhagavat est maintenant au bord du Gange; il faut que j'aille l'interroger. S'il me donne des ordres, je m'y conformerai. Ayant fait cette réflexion, il mit ses vêtements, prit son bol et se rendit à l'endroit où était le Bouddha. De la tête et du visage, il adora ses pieds, puis il se plaça à l'écart. Le Bouddha lui demanda avec bienveillance : « D'où venez-vous? Quand vous avez mendié votre nourriture, n'avez-vous pas eu de manque? Sur le chemin, n'avez-vous pas été fatigué? » Il répondit : « Quand j'ai mendié ma nourriture, je n'ai pas eu de manque. Sur le chemin, je n'ai pas été fatigué. Non loin de la ville de la Résidence royale, il y a un lieu de résidence. J'y ai la fonction de *mo-mo-ti.* C'est de ce lieu que je viens. » Il exposa alors au Bouddha dans tous ses détails

l'affaire telle qu'elle a été racontée plus haut. » Il suffit de mettre ce récit en face du pali ou de la traduction qu'en ont donnée MM. Oldenberg et Rhys Davids (*S. B. E.*, vol. XVII, *Vinaya Texts, Mahāvagga*, p. 256-258), pour constater que le chinois reproduit presque exactement et parfois éclaire même le texte des Sthavira.

Le Vinaya des Dharmagupta, dans le récit parallèle (Tōk., XV, 5, 84[a], col. 11), n'emploie pas l'expression de *mo-mo-ti*. Il se borne à dire : « En ce temps, Bhagavat était dans la ville de *Tchan-po*. Dans le royaume de *K'ia-che* (Kāśī), dans le village de *P'o-so-p'o* 婆娑婆 (Vāsava), en ce temps il y avait dans un lieu de résidence spécial 異住處 un vieux moine. » Et, plus loin, quand le moine excommunié va présenter sa requête au Bouddha, il dit de même : « Dans le royaume de *K'ia-che*, dans le royaume de *P'o-so-p'o*, dans un lieu de résidence spécial, je suis un vieux moine. »

3° La même expression reparaît dans un épisode qui correspond au Cullavagga, I, 18, chez les Mahīśāsaka et les Sarvāstivādin. C'est l'histoire du moine Sudhamma et du laïque Citta qui sert à introduire la procédure de réconciliation (*paṭisāraṇiya kamma*). Le pali débute ainsi : « Or en ce temps-là, le vénérable Sudhamma est l'*āvāsika* du maître de maison Citta dans le Macchikā saṇḍa ; il est le surveillant des constructions (*navakammika*) ; il est régulièrement nourri par lui. »

En regard de ce récit, le Vinaya des Mahīśāsaka (chap. 24, Tōk., XVI, 2, 45[b], col. 19) dit : « En ce temps, non loin de la ville de *Chö-wei* (Śrāvastī), il y avait une forêt d'*an-mo-le* (āmra); à côté de cette forêt se trouvait un notable appelé *Tche-to-lo* (Citra). Sa foi se plaisait à la loi du Bouddha et constamment il faisait des dons et des offrandes aux moines. Dans la forêt d'*an-mo-le*, il y avait un moine appelé *Chan-fa* (Bonne-Loi=Sudharma); depuis longtemps il demeurait là et

y avait la fonction de *mo-mo-ti* 摩摩諦. » Ici encore, *mo-mo-ti* répond au pali *āvāsika*.

4° Le Vinaya des Sarvāstivādin (chap. 31, Tōk., XVI, 5, 3[b], col. 6) porte en regard de ce début : « Le Bouddha se trouvait dans le royaume de *Chö-wei*. En ce temps, dans le royaume de *K'ia-che* (Kāśi), il y avait un village appelé *Mo-tch'a-tche-t'o* (Makṣacita). Là était un maître de maison puissant et honoré appelé *Tche-to-lo* (Citra)... Dans ce village de *Mo-tch'a-tche-t'o*. dans la forêt d'*an-lo* (āmra), il avait élevé une habitation de moines et y avait invité des religieux... Dans ce temps, il y avait un moine nommé *Yu-to-lo* (Uttara) qui dans la forêt d'*an-lo* du maître de maison *Tche-to-lo* avait la fonction de *mo-mo-ti-ti-ti-t'o-lo* 摩摩帝帝帝陀羅 de l'habitation de moines. » Un peu plus loin (col. 12), ce moine Uttara, froissé de l'invitation qua Citra a adressée à des moines étrangers sans le consulter, dit de lui-même : « Je suis dans la forêt d'*an-lo* du maître de maison *Tche-to-lo*, le *mo-mo-ti-ti-ti-t'o-lo*, le chef de l'habitation des moines. » Ni le pali, ni le Vinaya des Mahīśāsaka n'ont de trait correspondant dans les propos où le moine froissé exprime son mécontentement. L'épisode de Citra dans le Vinaya des Mahāsaṁghika (chap. 24, Tōk., XV, 9, 69[a], col. 9) est très différent.

5° La section du Saṁyukta Agama (*Tsa A-han king*, chap. 19, Tōk., XIII, 3, 11[a]) qui correspond au Lakkhaṇa Saṁyutta du Saṁyutta Nikāya pali (vol. II, 254 et suiv.) contient une série d'histoires de mauvais moines qui ont été éliminées de la collection palie (sauf le n° 17, Bhikkhu, qui est très vague). Dans deux d'entre elles, placées immédiatement l'une après l'autre, reparaît le titre que nous étudions :

« Voici ce que j'ai entendu. En ce temps, le Bouddha se

trouvait dans le royaume de *Chö-wei* (Śrāvastī) et ainsi de suite jusqu'à... Ce vénérable Mahāmaudgalyāyana dit : « Sur la route j'ai vu un être à corps gigantesque. Sa langue était longue et large ; des clous de fer brûlant lui clouaient la langue ; il allait en s'élevant dans l'espace ; il pleurait et se lamentait... » et ainsi de suite jusqu'à... Le Bouddha dit aux moines : « Cet être, à l'époque des générations passées, dans le royaume de *Chö-wei*, sous la loi du Bouddha *Kia-che* (Kāśyapa), était sorti du monde pour être moine. Il était *mo-mo-ti*. Il faisait des reproches aux moines en leur disant : « Ô āyuṣmat, il « vous faut quitter ce lieu ; on y vit chichement et on ne peut « subvenir à votre entretien. » Chacun d'eux s'en allait à sa fantaisie pour chercher quelque endroit riche et prospère, et un lieu abondant en vêtements et en nourriture, où il pourrait trouver sans jamais en manquer des vêtements, de la nourriture, de la literie, des bouillons et des remèdes pour soigner les maladies. Quand les moines qui demeuraient là auparavant furent tous partis, les moines étrangers qui l'apprirent ne vinrent pas non plus. A cause de cette faute, il a déjà subi dans l'enfer des tourments illimités. Comme reliquat de peine après les enfers, il a obtenu maintenant ce corps et il continue à subir ces tourments. Ô moines ! ce qu'a vu Mahāmaudgalyāyana, en vérité, ce n'est pas autre chose que cela. Recevez cet enseignement et retenez-le. » Après que le Bouddha eut prononcé ce sūtra, les moines ayant entendu les paroles du Bouddha les accueillirent avec joie.

« Voici ce que j'ai entendu. En ce temps, le Bouddha se trouvait dans le royaume de *Chö-wei* (Śrāvastī)... et ainsi de suite jusqu'à... Ce vénérable Mahāmaudgalyāyana dit : « Sur la route j'ai vu un être à corps gigantesque. Il avait l'extérieur d'un bhikṣu ; tous ses membres étaient couverts de feuilles de fer qui lui servaient de vêtement ; il en avait le corps entier tout brûlant ; il avait aussi un bol de fer rempli de boules de

fer brûlantes qu'il mangeait... » et ainsi de suite jusqu'à... Le Bouddha dit aux moines : « Cet être, à l'époque des générations passées, dans ce royaume de *Chö-wei* (Śrāvastī), sous la loi du Bouddha *Kia-che* (Kāśyapa), était sorti du monde pour être moine. Il était *mo-mo-ti*. Il désignait les moines par des expressions malsonnantes ; tantôt il disait : « Ce sont là des « chauves malfaisants » ; tantôt : « Cette doctrine perverse » ; tantôt : « Ces mauvais costumes ». A cause de ces expressions malsonnantes, ceux qui demeuraient d'abord là s'en allèrent, ceux qui n'étaient pas encore venus ne vinrent pas. A cause de cette faute..., etc. » (comme dans l'histoire précédente).

II. Le *mo-mo-ti* et le *ti-ti-t'o-lo* (glossaires).

Nous avons cité jusqu'ici les textes où nous avions rencontré le terme de *mo-mo-ti* ou *mo-mo-ti-ti-ti-t'o-lo*. Pour l'interprétation de ce terme, nous n'avons réussi à trouver de gloses que dans le dictionnaire *Fan fan yu* 翻梵語 c'est-à-dire « Termes sanscrits interprétés ». Cet ouvrage, distribué en 10 chapitres subdivisés en 73 sections, est un recueil de gloses sur des termes sanscrits conservés en transcription dans les textes chinois, versions de textes sacrés ou mémoires de pèlerins. L'ouvrage est encore inédit ; nous le citons d'après une copie manuscrite qui nous a été envoyée du Japon. L'attribution en est incertaine ; une préface datée de 1741 et due au moine japonais *Ken-ka* 賢賀 désigne comme l'auteur un moine nommé *Sin-hing* 信行 du temple *Fei-niao* 飛鳥. Parmi les moines éminents dont la biographie a été conservée, il ne se trouve qu'un seul *Sin-hing* (*Siu kao seng tchouan*, chap. 16 ; éd. Tōk., XXXV, 3, 55[a] ; et *Li tai san pao ki*, chap. 12 ; *ibid.*, XXXV, 6, 83[a]) ; mais ce *Sin-hing* est désigné comme un moine du temple *Tchen-tsi* 眞寂 et, de plus, le *Fan fan yu* ne figure pas parmi ses œuvres. *Sin-hing* du temple *Tchen-tsi* mourut dans la

14e année *k'ai-houang* (594 J.-C.). D'autre part, M. Inouyé Enryō 井上圓了 dans son 外道哲學, p. 109, cite le *Fan fan yu* comme une œuvre du moine *Pao-tch'ang* 寶唱 du temple *Tchouang-yen* 莊嚴. Ce *Pao-tch'ang* est connu comme l'auteur de deux ouvrages conservés dans le Tripiṭaka chinois (cf. Nanjio, App. III, n° 7) et datés respectivement de 516 et de 526. Sa biographie (*Siu kao seng tchouan*, chap. 1; éd. Tōk., XXXV, 2, 85a-86b; *Li tai san pao ki*, chap. 11; *ibid.*, XXXV, 6, 77a; *K'ai yuan che kiao lou*, chap. 6; *ibid.*, XXXVIII, 4, 53a) atteste à la fois sa science et son activité; mais elle ne mentionne pas davantage le *Fan fan yu*. Ces deux attributions, entre lesquelles rien ne nous permet de prendre parti, rapportent la composition de l'ouvrage au VIe siècle de notre ère; les textes où l'auteur a recueilli ses gloses ne descendent pas, en effet, au delà de cette date. La copie dont nous disposons reproduit une copie japonaise datée de 1881, qui procède, à travers le travail de *Ken-ka* (1741), d'une copie japonaise datée de 1240-1241. Au chapitre I, section 6, le *Fan fan yu* glose ainsi le terme *mo-mo-ti-ti-ti-t'o-lo* (sur *Che song liu*, chap. 30; voir *supra*, 1°) : «*mo-mo-ti-ti* signifie le directeur 摩摩帝帝者主; *ti-t'o-lo* signifie être-être-maintenir 帝陀羅者是是持». Cette glose est très fantaisiste (comme il arrive très souvent au *Fan fan yu*), et d'ailleurs elle coupe inexactement le terme, qui est composé de *mo-mo-ti* et de *ti-ti-t'o-lo*; elle semble supposer pour le second groupe une analyse : *thi* = *asti* «il est»; *thi* = *asti* «il est»; *t'o-lo* = *dhara* «maintenir». Au chapitre II, section 11, le *Fan fan yu* glose le terme *mo-mo-ti* (sur *Tsa A-han*; voir *supra*, 5°) : «*mo-mo-ti* signifie le directeur du temple 寺主 [=*vihārasvāmin*]». Enfin, au chapitre III, section 18, le *Fan fan yu* a cette note sur *mo-mo-ti-ti-t'o-lo* [*sic*; un des trois *ti* est omis] : «On disait primitivement : un homme qui connaît la loi 本云知法人 [en petits caractères et hors texte dans notre exemplaire]. Anciennement, on traduisait par «le directeur du

temple [vihārasvāmin]». Les spécialistes en discipline [vinayadhara] disent : C'est le directeur du temple connaissant la loi. Les grammairiens [vaiyyākaraṇa] disent : Si on se conforme exactement aux sons des pays étrangers, il faudrait dire : *momo-ti-ko-mi-t'o-t'o. Mo-mo-ti*, en traduction, c'est «le directeur du temple»; *ko-mi-t'o-t'o*, en traduction, c'est «gouverner». Cela signifie donc le directeur du temple gouvernant.» 舊譯曰寺主。持律者云。知法寺主。聲論者云。正外國音。應言摩末底羯彌陀他。摩末底翻爲寺主。羯彌陀他翻爲治。謂治寺主。

Le célèbre glossaire *Fan yi ming yi tsi*, compilé par *Fa-yun* en 1151 (Nanj., 1640; Tōk., XXXVI, 11, 15^b^, section I, *ad fin.*), a une courte note sur le terme *mo-mo-ti* : «*Mo-mo-ti* 摩摩帝. On dit aussi *p'i-ho-lo-so-mi* 毗呵羅莎弭 (= vihārasvāmin), ce qui signifie directeur de temple 寺主. Le *Seng che lio* 僧史畧 dit : Si on examine ce qui concerne le directeur de temple, il a dû apparaître à l'époque du temple Po ma des Han orientaux. Le temple étant installé, il y eut nécessairement un homme pour le diriger. En ce temps, quoiqu'il n'y eût pas le titre de directeur de temple, il y avait cependant quelqu'un comme directeur des affaires *tche che* (知事 = karmadāna). A partir des Tsin orientaux, cette fonction devint importante; c'est pourquoi l'empereur Wou de la dynastie des Leang, lorsqu'il construisit le temple Kouang tchai 光宅, appela Fa-yun 法雲 pour être directeur du temple et pour instituer les règles du Saṁgha.»

Malgré ces prétendus éclaircissements, l'original demeure obscur. *Mo-mo-ti*, que plusieurs textes nous ont présenté à l'état isolé, ramènerait à un original sanscrit *mămăti* qui n'a pas encore été relevé. Il n'est pas douteux que les deux dernières syllabes du titre *ti-ti-t'o-lo* supposent en sanscrit *dhara* «qui tient, maintient». Les deux syllabes *ti-ti* donnent normalement en sanscrit *titi*, qui n'existe pas. On pourrait supposer, en

dépit des règles ordinaires de la transcription chinoise, soit *tithi* «jour lunaire», soit *thiti* = *sthiti* «durée», soit *thi-thi* comme semble faire le *Fan fan yu*.

III. Le préposé au jour (*ti-ti-t'o-lo*), au mois, à l'année. Le *mo-po-li*.

La première de ces hypothèses semble la plus probable. Un ensemble de documents qu'on n'a pas encore étudiés jusqu'ici nous fait connaître, dans le personnel administratif des couvents, des fonctionnaires «préposés au jour», «préposés au mois», «préposés à l'année». Le *tithidhara* serait naturellement le «préposé au jour». Les attributions de ces divers personnages ne sont nulle part définies avec une précision rigoureuse; on peut cependant s'en former une idée assez nette. Le Vinaya des Mahāsāṃghika mentionne à plusieurs reprises le «préposé au mois».

A. (Tók., XV, 10, 40[b], col. 14.) «Le Bouddha se trouvait dans la ville de Śrāvastī. En ce temps, les moines se réunirent dans l'intention de faire l'uposatha. Le président (*chang-tso* 上座) et le second président vinrent; le reste, dans l'indécision, ne vint pas à temps pour la réunion. Le président et le second président se plaignirent en disant: «Bhagavat nous a donné une règle à nous seulement; il n'en a pas donné aux autres hommes.» Les moines pour cette raison allèrent informer Bhagavat. Le Bouddha leur dit: «Appelez ces moines pour qu'ils viennent.» Quand ils furent venus, le Bouddha leur demanda: «Vous autres, est-ce bien vrai?» Ils répondirent: «C'est bien vrai, Bhagavat.» Le Bouddha leur dit: «A partir d'aujourd'hui, pour la cérémonie d'uposatha, tous les moines doivent connaître ainsi. Que signifie connaître ainsi? Dans le mois, il y a le 1[er] jour, le 2[e], et ainsi de suite jusqu'au 14[e] et au 15[e]. En ma-

tière d'uposatha, la place du jour de l'uposatha, c'est ce qu'il faut connaître. Si quelqu'un demande : Maintenant quel jour est-ce ? il ne doit pas demander en remontant : Hier, quel jour était-ce ? Voici ce qu'il faut connaître d'essentiel : si on craint d'oublier, il faut prendre des fiches et une corde, enfiler, et suspendre devant la salle d'explication ou devant le réfectoire. Le directeur des occupations (*tche che* 知事 karmadāna) «préposé au mois» (*tche yue* 直月) chaque jour enlève une fiche.»

B. (Tōk., XV, 10, 41ª, col. 4.) «S'il y a une personne qui invite les moines à déjeuner pour le lendemain, le président de la Congrégation ne doit pas accepter immédiatement. Il faut connaître le nom de famille et le nom personnel de la personne qui a fait l'invitation et connaître le lieu de son domicile permanent. C'est parce qu'on craint que des gens n'essaient de berner les moines qu'on ne doit pas accepter immédiatement. Si on sait que la personne qui invite, homme ou femme, mérite qu'on accepte son invitation, même après qu'on a accepté son invitation, on ne doit pas s'y rendre sans autre formalité ; mais le lendemain matin on doit envoyer le «préposé au mois» (*tche yue* 直月) ou un jardinier 園民 ou un novice pour se rendre compte. S'il se trouve que celui qui a fait l'invitation ne puisse pas la réaliser, soit qu'il ait des démêlés avec l'autorité, soit qu'il ait souffert de l'eau, du feu ou des brigands, soit qu'une naissance ou une mort soit survenue chez lui, dans tous ces cas difficiles les moines doivent s'occuper eux-mêmes de leur repas.»

C. (Tōk., XV, 10, 49ª, col. 12.) «Le Bouddha se trouvait dans la ville de Śrāvastī ; une fois tous les cinq jours, Bhagavat parcourait les habitations des moines. Il s'aperçut que les ustensiles des cuisines pures étaient dispersés en tous lieux. Lui qui

sait, il demanda pourtant à ce propos : « Comment se fait-il que ces ustensiles soient dispersés de la sorte? » etc. . . jusqu'à . . . Le Bouddha dit : « A partir d'aujourd'hui, on ne pourra plus laisser les ustensiles ainsi épars. Soit le *mo-mo-ti*, soit le « préposé au mois » (*tche yue*) doit charger les jardiniers et les novices de les mettre en ordre. »

Dans le passage qui précède, le « préposé au mois » est accolé au *mo-mo-ti*. La charge de « préposé au jour » (*tche je* 直日) apparaît combinée avec une autre fonction, plus énigmatique encore, celle du *mo-po-li* (摩波梨 ou | | 利 ou | | 梨), dans une sorte de manuel pratique de la vie ecclésiastique, le *Ta pi-k'ieou san ts'ien wei yi* 大比丘三千威儀 « les trois mille bonnes manières des grands moines » (Nanj., 1126; Tōk., XVII, 10). Cet ouvrage, bien antérieur aux plus anciennes traductions chinoises des Vinaya, est dû à un des premiers apôtres du bouddhisme en Chine, le Parthe An Che-kao, qui écrivit entre 148 et 170; il apporte un témoignage singulièrement précieux sur la vie des communautés monastiques au début de l'ère chrétienne, et il mériterait assurément les honneurs d'une version intégrale dans une langue européenne.

(Tōk., XVII, 10, 36ª.) « Quand le *mo-po-li* a la charge de « préposé au jour », il y a pour lui cinq affaires : 1° Il doit avant tout recevoir les clefs des portes; 2° Il doit dénombrer les statues en bronze du Bouddha; 3° Il doit dénombrer les brûle-parfums en bronze; 4° Il doit dénombrer les lampes en bronze; 5° Il doit dénombrer les sièges. Il doit s'acquitter en personne de ces soins.

« Pour balayer la partie supérieure du temple, il y a pour lui cinq affaires : 1° Il ne doit pas mettre de souliers pour monter; 2° Il ne doit pas balayer le temple en tournant le dos au Bouddha; 3° Il ne doit pas prendre de la bonne terre de la partie supérieure du temple pour la rejeter dans la partie infé-

rieure ; 4° Il doit jeter à bas les fleurs fanées qui sont sur la statue du Bouddha ; 5° Il doit, en cas de faute, se laver les mains, prendre lui-même un essuie-mains propre, et revenir.

« Pour essuyer les statues du Bouddha, il y a encore pour lui cinq affaires : 1° Les tenir solidement ; 2° Les frotter constamment pour les rendre propres ; 3° Se garder d'effleurer avec le contact des mains la face ou les yeux et de prendre les mains ou les doigts ; 4° Fournir lui-même l'argent pour acheter des fleurs ; 5° Les distribuer entre les gens pour qu'ils les répandent sur le Bouddha.

« Pour balayer la partie inférieure du temple, cinq affaires : 1° D'abord arroser le sol ; 2° Faire en sorte que l'arrosage soit bien réparti ; 3° Attendre qu'il soit séché ; 4° Se garder de balayer à rebours ; 5° Se garder de balayer les balayures à contre-vent.

« Il y a encore cinq choses : 1° Se garder d'enlever la bonne terre ; 2° De ses propres mains ramasser les herbes ; 3° Prendre la terre du milieu pour la transporter dans les endroits bas ; 4° Garder qu'aux quatre angles le balayage laisse des traces ; 5° Balayer devant le temple un espace de six pas pour le rendre propre.

« Lorsqu'on organise une réunion de congrégation de grands bhikṣu, il y a sept affaires concernant le balayage à l'intérieur de la salle d'explication : 1° Se lever de bonne heure pour voir si les portes ont été ouvertes ou non ; 2° Inspecter les lampes vides et les faire disparaître ; 3° Épousseter et frotter les images du Bouddha et enlever les fleurs passées ; 4° Brûler les parfums et les mettre devant le Bouddha ; 5° Faire un grand feu de lampes et le mettre au milieu de la salle, retirer ou mettre en place les sièges et les nattes des bhikṣu ; 6° Quand la cérémonie des moines a pris fin et qu'ils se sont retirés à loisir, arroser le sol ; 7° Derechef nettoyer et balayer le sol.

« Pour balayer le sol, cinq affaires : 1° Marcher de côté ;

2° Avoir la main légère; 3° Faire que le tour soit complet; 4° Attendre que le sol soit sec; 5° Garder d'éclabousser les vêtements d'autrui.

« Pour balayer le sol du temple, cinq affaires : 1° Ne pas tourner le dos au Bouddha ; 2° Ne pas faire de grands gestes pour éviter de salir les pieds des gens; 3° Se garder d'enlever par le balayage la bonne terre; 4° De sa propre main sortir les balayures et les expulser; 5° Se garder de les mettre sur le passage des gens ou de les jeter dans l'eau ou aux latrines.

« Pour l'examen des lampes, cinq affaires : 1° Garder d'éteindre la mèche du milieu ; 2° Verser ce qui reste de graisse à l'intérieur pour en faire une grande lampe qu'on allume et qu'on place devant le Bouddha; 3° Prendre les lampes vides et à l'intérieur les poser à l'endroit habituel; 4° Se garder de les briser à la légère; 5° En cas de destruction, en racheter d'autres pour les mettre à l'endroit habituel.

« Pour brûler des parfums et les placer devant le Bouddha, trois affaires : 1° Changer l'ancien feu du milieu; 2° Fournir soi-même les parfums; 3° Les distribuer aux gens.

« Pour disposer régulièrement les lits et les nattes de l'assemblée des bhikṣu, trois affaires : 1° Les installer bien et s'assurer que les pieds des lits sont solides ; 2° Veiller à balayer et à essuyer en sorte que tout soit propre ; 3° En balayant et en essuyant les nattes, le faire partout en se gardant de salir les vêtements des bhikṣu.

« Pour préparer les brûle-parfums, trois affaires : 1° D'abord enlever l'ancien feu, recueillir le parfum qui y est resté et le ramasser en un endroit; 2° Le frotter pour qu'il devienne propre, et alors allumer le feu, reprendre le vieux parfum, et le mettre dedans; 3° Quand on met le feu, éviter de faire une trop grande flambée, ou une trop petite, pour éviter que la flamme et le feu ne s'éteignent promptement.

« Pour allumer les lampes, cinq affaires : 1° Prendre un linge propre pour essuyer l'intérieur et l'extérieur et les rendre nets ; 2° Fabriquer une mèche propre ; 3° Fabriquer soi-même de l'huile de chanvre ; 4° Quand on met la graisse, se garder de remplir jusqu'au bord ou bien de remplir trop peu ; 5° Les placer en lieu sûr pour qu'elles soient stables, se garder de les suspendre en travers du passage où elles saliraient les gens.

« Telles sont les règles du « préposé au jour ». Celui qui les pratique comme ci-dessus obtient le bonheur. Les 60 prescriptions ci-dessus sont celles qu'observe le « préposé au jour ».

Parmi les novices, aussi bien que parmi les moines, on rencontre un « préposé au jour ». Ses devoirs sont définis dans deux « manuels du parfait novice », tous les deux de date ancienne ; l'un, de l'époque des Tsin orientaux (317-420), est anonyme ; c'est le *Cha mi che kiai fa p'ing wei yi* 沙彌十戒法幷威儀 (Nanj., 1145 ; Tôk., XVII, 10) ; l'autre a été traduit par un spécialiste en Vinaya, Guṇavarman, en 431 ; c'est le *Cha mi wei yi* 沙彌威儀 (Nanj., 1164 ; Tōk., XVII, 10). Le passage est identique dans les deux ouvrages (XVII, 20, 40[b], col. 4 — *ibid.*, 44[b], col. 18.) « Pour le novice qui a les fonctions de « préposé au jour », il y a cinq affaires : 1° Il doit épargner les biens de la congrégation des religieux ; 2° Il ne doit pas se livrer en route à ses occupations ; 3° Quand il se livre à une occupation, il ne doit pas se lever au beau milieu avant qu'elle soit terminée, et s'en aller en l'abandonnant ; 4° Si son upādhyāya ou son ācārya l'appelle et qu'il ne puisse pas y aller aussitôt, il doit en informer le *mo-mo-ti* ; 5° Il doit se conformer aux instructions du *mo-mo-ti* et ne peut pas se révolter. Telles sont les règles de celui qui a les fonctions de « préposé au jour ».

Et *ibid.*, 43[a], col. 9 : « Si le novice « préposé au jour » a des

raisons d'aller au marché, dans tous les cas il fait une demande au *mo-mo-ti*. »

Ces indications suffisent à établir que les fonctions du «préposé au jour» étaient d'un ordre peu relevé; c'était le moine ou le novice de corvée, chargé principalement des occupations ménagères du couvent.

Le «préposé à l'année» (*tche souei* 直歲) était au contraire un personnage important. Le *Ta pi k'ieou san ts'ien wei yi* (34[a]) énonce les dix vertus qui lui sont propres : « 1° Employer toutes ses forces pour les trois Lois 三法 [le temple, la communauté locale, la communauté universelle?]; 2° S'il y a un moine qui vient d'un pays éloigné, aller à sa rencontre et l'installer; 3° Lui donner un lit, une natte, ainsi qu'une lampe et du feu, de trois à sept jours; 4° Au cas où toutes les cellules sont pleines, se retirer de sa cellule pour la lui donner; 5° Aller à plusieurs reprises prendre de ses nouvelles et le visiter; 6° Lui parler des coutumes du royaume; 7° S'inquiéter de ce qui lui manque; 8° Si quelqu'un lui cherche dispute et qu'il ne trouve pas d'aide, rétablir l'harmonie et faire que la paix règne à nouveau; 9° S'il passe la nuit avec des gens qui ne se tiennent pas tranquilles entre eux, s'abstenir de leur en faire reproche dans l'assemblée ou d'appeler des gens pour les charger de... [le texte semble tout à fait corrompu ici]; 10° Se garder d'entrer en contestation avec le *mo-po-ti* et de rechercher ses défauts pour les énumérer en public et d'en parler à propos de ses actes; s'abstenir également de prendre les objets qui sont la propriété des trois Lois pour agir spontanément et en faire des bienfaits personnels. »

Ceux qui agissent suivant ces règles peuvent être «préposés à l'année».

Le «préposé à l'année» figure parmi les quatre fonctionnaires de l'administration conventuelle 主事四員 dans le *Che che yao lan* de Tao-tch'eng, chap. 3, p. 10[b]-11[a], qui les

énumère ainsi : « 1° *kien sseu* 監寺. Le *Houei yao* 會要 dit : Le mot *kien* 監 signifie « diriger généralement ». Si on ne dit pas « directeur de temple » 寺院主 c'est pour faire honneur à l'âge. — 2° *Wei na* 維那. Cela signifie « plaire à la multitude ». Le *P'i-nai-ye* 毗奈耶 dit : « L'homme qui donne les occupations » [= karmadāna]. — 3° *Tien tso* 典座. Le *Seng tche liu* 僧祇律 (Mahāsāṃghika Vinaya) dit : Il distribue régulièrement les lits et les sièges ; c'est là une des neuf affaires de la direction des moines. — 4° *Tche souei* 直歲 le « préposé à l'année » Le *Che che yao lan* cite ici le passage du *Ta pi k'ieou san ts'ien wei yi* sur les dix vertus du *tche souei* (*supra*, p. 209), et ajoute : « Maintenant, il s'occupe seulement des jardiniers ; être « préposé à l'année », c'est mettre d'accord [travaux et saisons]. » Le *Che che yao lan*, tout en rapportant cette énumération de quatre fonctionnaires, signale néanmoins la déchéance du *tche souei* consommée de son temps, c'est-à-dire à l'époque des Soung. En fait, le *tche souei* ne figure pas dans la liste des *san kang* 三綱 « les trois régulateurs » qui se rencontre dans le *Che che yao lan* et dans le *Fan yi ming yi tsi*. « Les trois fonctionnaires préposés aux occupations . . . on les appelle les *san kang*. C'est comme la grande corde d'un filet (綱), en la tirant, on le manœuvre. Le 1er est le *chang tso* 上座 (littéralement : siège élevé) ; en langue *fan*, on dit : *si-t'i-mo* 悉替摩. Le 2e est le *sseu tchou* 寺主 : en langue *fan*, on dit : *p'i-ko-lo-so-mi* [vihārasvamin]. Le 3e est le *kang wei* 綱維 ; en langue *fan*, on dit : *kie-mo-t'o-na* 羯摩施 [*sic*] 那, c'est-à-dire celui qui dirige les affaires 知事. » (*Che che yao lan*, chap. 3, p. 12^a^, s. v. 律住持.) Le *Fan yi ming yi tsi*, chap. 1, *ad fin.*, s. v. 維那, s'exprime ainsi : « Le Saṃgha est comparable à un filet ; s'il se trouve des gens vertueux, ils sont la corde du filet (*kang*). Pour ce qui est de Tche-lin de l'époque des Souei, le préfet de Jouen tcheou nommé Li Hai-yeou ordonna à [Tche-] Lin d'être *touan che kang wei* 斷事綱維 « la corde régulatrice qui règle les affaires ». Par

la suite on établit dans chaque temple les trois régulateurs (*san kang*) : le *chang tso*, le *wei na*, le *tien tso*[1]. »

Il ne sera pas inutile, en passant, de préciser à ce propos le sens du terme *chang tso*, qui se rencontre si fréquemment et qu'on a l'habitude de rendre par le sanscrit *sthavira*. Le *P'i-ni-mou* (Nanj., 1138), traduit entre 350 et 431 (cité dans le *Fan yi ming yi tsi*, chap. I, *ad fin.*, sous la rubrique *Si-t'i-na* 悉替那), dit : « Depuis le début de l'ordination jusqu'à la 9e année, on est *hia tso* 下座 « siège inférieur » ; de la 10e année à la 19e, on est *tchong tso* 中座 « siège moyen » ; de la 20e année à la 40e on est *chang tso* 上座 « siège supérieur ». Au dessus de cinquante ans [d'âge], on est respecté de tous les moines et on reçoit le nom d'Ancien. »

Les passages que nous avons cités au sujet du « préposé au jour » et du « préposé à l'année » ont révélé les fonctions du *mo-po-li*, complètement inconnu jusqu'ici. Son nom revient assez fréquemment dans le *Ta pi k'ieou san ts'ien wei yi* (XVII, 10).

a. 35^a^, col. 7. « Parmi les moines, il y a sept sortes de personnes qui ne doivent être ni *mo-po-li* ni « préposé au jour » 摩波利及直日 : 1° Ceux qui sont vieux et incapables ; 2° Ceux qui souffrent d'abcès et ne sont pas purs ; 3° Ceux qui

[1] Les fonctionnaires mentionnés dans ces diverses listes constituent bien le personnel de l'administration des couvents d'après le témoignage des *Documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental* publiés et traduits par Chavannes, Oxford, 1913 ; le document n° 969-972 marque bien la hiérarchie de ces divers personnages ; le tien tso 典座 y prend en charge le grain acheté par le couvent ; les dépenses y sont authentiquées par les signatures : 1° du tche-souei 直歲 ; 2° du wei-na général 都維那 ; 3° du sseu-tchou 寺主 ; 4° du chang-tso 上座. Un document koutchéen rapporté par la mission Pelliot (inventaire 3533, XXV) donne de même au bas d'une pièce de comptabilité les signatures personnelles de quatre moines ; le premier porte le titre de *yotkolaṭ*, et le quatrième celui de *kercapiçke* ; les deux autres donnent leur nom sans aucun titre.

sont malades depuis longtemps et très émaciés ; 4° Ceux que la communauté a désignés pour soigner les malades ; 5° Le *chang tso je* 上座日 (*je* « soleil » est-il un titre d'honneur du *chang tso* ? cf. *infra*, p. 216 « depuis le novice jusqu'au *je* 日 »); 6° Le *mo-mo-tö* 摩摩德 (An Che-kao emploie régulièrement cette transcription au lieu de l'ordinaire *mo-mo-ti*); 7° Le « préposé à l'année ». Aucun homme de ces sept catégories ne doit remplir ces fonctions. »

b. 33[b], col. 4. « Si un moine nouvellement arrivé veut balayer le temple, il doit en informer le *mo-po-li*. »

c. 36[a], col. 13. « Il y a cent soixante actes que le *mo-po-li* de l'assemblée du *po ni seng* 鉢泥僧會 doit accomplir.

« Au moment de l'assemblée du *po ni seng*, il y a cinq affaires : 1° Adorer le Bouddha; 2° Adorer le Saṃgha; 3° S'asseoir à son rang; 4° Se garder de s'asseoir sur un lit les jambes allongées en faisant du bruit; 5° Laisser libre la place du président.

« Il y a encore cinq affaires : 1° Ne pas entrer en contestation à propos du rang auquel on s'assied; 2° Honorer le président; 3° Se conformer aux règlements de l'assemblée; 4° Si le *mo-po-li* est à son tour « préposé au jour », si on le charge de faire quelque chose, il doit aussitôt s'en charger conformément aux règles; 5° Quand il a fini ces diverses occupations, il doit aller en rendre compte à l'upādhyāya et à l'ācārya. »

L'énumération se continue par les affaires du « préposé au jour » que nous avons traduites ci-dessus.

d. 35[a], col. 9. « Pour être *mo-po-li* du *po ni seng*, il faut accomplir cent soixante vertus. Pour être « préposé au mois », il faut accomplir soixante vertus. Pour être « préposé au jour », il faut accomplir dix vertus. Pour être *mo-mo-tö*, il faut ac-

complir trente vertus. Pour être «préposé à l'année», il faut accomplir dix vertus. Ces cinq directeurs, accomplissant les actes ci-dessus, à la longue arrivent à la Voie du non-composé qui sauve du monde.

«Pour le *mo-po-li* du *po ni seng*, il y a quinze vertus : 1° Agir pour le Bouddha; 2° Agir pour la Loi; 3° Agir pour la Communauté; 4° Épargner les biens de la Communauté; 5° Épargner les biens des moines *tchao t'i* 招提 (cāturdiśa) des quatre directions; 6° Épargner les biens des moines bhikṣu; 7° Administrer les occupations bouddhiques; 8° Administrer les occupations des moines *tchao t'i;* 9° Administrer les occupations des moines bhikṣu; 10° Ne pas prendre les biens du temple pour les mettre parmi les biens des moines *tchao t'i;* 11° Ne pas prendre les biens du temple pour les mettre parmi les biens des moines bhikṣu; 12° Ne pas prendre les biens des moines *tchao t'i* pour les mettre parmi les biens du temple; 13° Ne pas prendre les biens des moines *tchao t'i* pour les mettre parmi les biens des moines bhikṣu; 14° Ne pas prendre les biens des moines bhikṣu pour les mettre parmi les biens du temple; 15° Ne pas prendre les biens des moines bhikṣu pour les mettre parmi les biens des moines *tchao t'i.*»

e. 37ª, col. 7. «Pour le *mo-po-li* général 都摩波利, il y a cinq affaires au sujet de la gaṇḍī : 1° Pour l'assemblée; 2° Pour la récitation des textes dans l'assemblée; 3° Pour l'uposatha; 4° Pour réunir les moines au repas; 5° Pour toutes les occasions extraordinaires.

«Il y a encore cinq affaires : 1° Au moment de frapper la gaṇḍī, il faut toujours observer si c'est tôt ou si c'est tard; 2° Toujours il faut informer le président; 3° Il faut encore attendre les *dānapati* pour voir si le *pan ni seng* 般泥僧 a tout ce qu'il faut ou non; 4° Il faut donner satisfaction aux intentions de la multitude; 5° Il faut mettre à leur rang les places

où s'asseyent les moines, et il ne faut pas les faire lever plusieurs fois.

« Il y a encore cinq affaires : 1° Si parmi les moines il y en a un qui n'agit pas conformément à la règle, il ne faut pas de sa propre autorité lui faire des reproches dans l'assemblée; 2° Il ne faut pas violer les règlements corrects des moines; 3° Il ne faut pas laisser fréquemment les moines sortir et errer à l'aventure; 4° Quand l'affaire est finie, il faut demander pardon aux moines, demandant à être puni en cas de faute dans les paroles ou d'inégalité dans les distributions; 5° Après avoir fait cette déclaration aux autres, on ne doit pas sortir le premier.

« Il y a encore cinq affaires : 1° Matin et soir aller visiter les malades; 2° Aller chaque jour prendre des nouvelles des grands personnages qui sont présidents; 3° Aller de temps à autre chez les dānapati pour les complimenter; 4° S'il y a quelque moine venant de loin, l'installer commodément; 5° Si parmi les compagnons d'étude il y en a un qui meurt, aller faire les constatations et l'emmener au loin.

« Tels sont les vingt-cinq actes vertueux du *mo-po-li* général. »

Le texte insère ici l'énumération de cinq mérites qui en découlent dans les naissances ultérieures; puis il continue :

« Pour la gaṇḍi (gong) de l'assemblée, partir d'abord d'un petit coup; 30 grands coups; ensuite 20; ensuite 10; 5 tout petits coups. Faire ainsi trois fois. Ensuite 3 grands coups.

« Pour la réunion des *cha-men* (śramaṇa), 40 grands coups; ensuite 30; ensuite 20; ensuite 10; 5 tout petits coups. Trois fois le roulement ci-dessus. Ensuite 3 grands coups.

« Au temps de l'uposatha, on commence par 7 tout petits coups; 5 grands coups; ensuite 40; ensuite 30; ensuite 20 (ensuite aussi 20 tout petits coups) [cette indication manque au texte de Corée]; ensuite 10 tout petits coups. Là aussi trois

fois le roulement; (ensuite 3 grands coups) [cette indication manque au texte de Corée].

« Au moment du repas des moines, on commence par 4 grands coups; 20 coups espacés et secs; ensuite 10; aussi 10 tout petits coups, puis 5. Deux fois ce roulement. Le nombre précédent peut, suivant les circonstances, aller jusqu'à 3 roulements; il faut considérer l'occasion.

« Dans les circonstances extraordinaires, il n'y a pas de nombre fixe; on peut commencer par des coups rapides suivis de coups espacés, ou au contraire on commence parfois par des coups espacés et on continue par des coups rapides.

« Telle est la méthode du *mo-po-li* général pour frapper la gaṇḍī. »

IV. Le *mo-mo-ti* dans les textes extra-canoniques.

L'ouvrage qui nous a fourni ces curieuses informations sur la fonction, jusqu'ici ignorée, du *mo-po-li,* ajoute aussi d'utiles détails à ce que les Vinaya nous ont appris sur le *mo-mo-ti* (appelé ici *mo-mo-tö*).

(*Ta pi k'ieou san ts'ien wei yi*, XVII, 10, 36^b^, col. 11.) « Le *mo-mo-tö* a 15 vertus: 1° Agir pour le Bouddha; 2° Agir pour la Loi; 3° Agir pour l'assemblée des moines; 4° Agir pour l'upādhyāya et l'ācārya; 5° Agir pour sa propre personne en tant que sorti du monde et devenu śramaṇa; 6° Agir pour celui qui exerce les fonctions de propriétaire (vihārasvāmin), afin qu'il soit patient avec les quatre directions (cāturdiśa); 7° Bien traiter les quatre directions; 8° Dans l'assemblée, si un homme est en faute, se garder d'en parler d'abord; il doit le dénoncer pour qu'il soit puni; 9° Dans l'assemblée, si un homme est coupable et que l'assemblée veut le punir, il doit descendre de son siège pour en faire la demande à l'assemblée; il ne doit rien dissimuler à part lui; 10° Être vertueux; 11° Être capable

d'attirer les danapati; 12° Quand les moines des quatre directions viennent avec des vêtements et des couvertures déchirés, il doit en mendier pour les leur donner en remplacement; 13° Pour ce qui est de la nourriture, il doit mettre tout en commun; 14° Quand il visite les malades, il doit être égal pour tous; 15° Quand il apprend qu'il y a au dehors un moine malade, il doit aller le visiter.

« Il y a encore six affaires : 1° Il ne doit pas [prendre] des objets appartenant aux moines cāturdiśa pour les mettre parmi les objets du temple; 2° Ni prendre des objets appartenant aux moines cāturdiśa pour les mettre parmi les objets des moines bhikṣu; 3° Ni prendre des objets appartenant au temple pour les mettre parmi les objets des moines caturdiśa; 4° Ni prendre des objets appartenant au temple pour les mettre parmi les objets des moines bhikṣu; 5° Ni prendre des objets appartenant aux moines bhikṣu pour les mettre parmi les objets du temple; 6° Ni prendre des objets appartenant aux moines bhikṣu pour les mettre parmi les objets des moines cāturdiśa.

« Il y a encore trois affaires : 1° En toute chose, depuis ce qui est gros comme un cheveu jusqu'au démesuré, il ne doit avoir rien de caché; 2° Depuis le *cha-mi* (śrāmaṇera « novice ») jusqu'au *je* 日 (« jour »; le préposé au jour? ou le *chang tso je*? cf. *supra*, p. 212), s'il y a des malades et que leurs vêtements soient en mauvais état, il doit en acheter d'autres pour les leur donner en échange : il ne doit pas en faire un bienfait personnel pour chercher de la réputation; dans tous les cas il doit s'arranger pour être équitable; 3° Tous les objets du temple aussi bien que les objets qui sont aux moines cāturdiśa, il ne doit pas les laisser entrer et sortir en libre circulation.

« . . . Qui peut observer ces prescriptions est digne d'être *mo-mo-tö*.

« Il y a encore quatre affaires : 1° Du 15 du quatrième mois

au 15 du septième mois, il doit, en présence des moines bhikṣu, faire un recensement complet, examiner chaque point, et dresser un rapport clair. Ayant ainsi fait ce recensement des individus de l'assemblée, pour tous il connaît l'assemblée. Dans le cas d'une enquête supplémentaire, tout sera immédiatement clair; 2° Le *p'an ni seng* 槃 泥 僧 depuis le quinzième jour jusqu'au quinzième jour, tant le *mo-po-li* que les moines, tous ensemble font un recensement, un examen, un rapport, un rappel extraordinaire; c'est là ce qui constitue les quatre procédés; 3° Si un moine désire aller dans une autre région, s'il passe la nuit et qu'il demande les trois formules réglementaires, s'il questionne au sujet du temple, soit sur les statues, soit sur le nombre des moines et sur leurs biens divers, soit sur l'assemblée des bhikṣu, soit sur le nom du *je* (日 : cf. *supra*, p. 216) et les noms des dānapati, à toutes ces questions, il [le *mo-mo-tö*] doit répondre de manière à le renseigner pleinement; 4° Si un homme puissant du royaume, un directeur de temple (vihārasvāmin) ou un dānapati vient en apportant plus ou moins d'objets, il [le *mo-mo-tö*] en informe les moines et leur fait tout savoir.

« En ces quatre affaires, si les sages qui se sont présentés par rencontre n'ont pas sujet de regret, c'est le mérite du *mo-mo-tö*. Étant personnellement pur, il trouve le moyen de sauver le monde. »

La troisième des quatre rubriques qui viennent d'être énumérées reparaît sous une autre forme dans la liste des dix vertus du bhikṣu nouvellement arrivé (*ibid.*, 33[b], col. 2) : « 1° Après avoir rendu hommage au Bouddha, il doit, se tenant debout à l'écart, demander au *mo-mo-tö* combien il y a de moines dans la communauté ayant un nom, et il dit : Je les retiens pour les appeler par leur nom. »

Une autre prescription du *Ta pi k'ieou san ts'ien wei yi* (30[b], col. 8) interdit au bhikṣu qui est dans le temple de se servir

fautivement de l'eau du *mo-mo-tö* pour se laver les mains lorsqu'il revient des latrines.

D'autre part, le *Cha mi che kiai fa ping wei yi* règle sur un point de détail les rapports du novice avec le *mo-mo-ti* (XVII, 10, 40[b], col. 3 : «Si le *mo-mo-ti* appelle le novice pour lui donner une commission, celui-ci doit revenir en informer son maître.»

Et le *Cha mi wei yi* donne une indication du même genre (*ibid.*, 45[a], col. 1) : «Le novice ne doit pas prendre de son autorité privée un objet appartenant à la communauté des religieux; s'il désire prendre quelque chose, il doit en avertir le *mo-mo-ti*.»

En dehors de ces manuels, nous avons rencontré le *mo-mo-ti* au moins une fois dans la littérature des contes. Le *Hien yu king* (Nanj., 1322; Tōk., XIV, 9, 78[b]-79[a]), l'original chinois (daté de 445) qui répond au fameux *Dzang-loun* tibétain (cf. Takakusu, *Tales of the wise man and the fool in Tibetan and Chinese*, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, 1901, p. 447-460), raconte que le Bouddha, voyant un serpent monstrueux qui vivait dans un bourbier infect, en tira ainsi une leçon à l'usage de ses disciples : Au temps du Bouddha Vipaśyin, cent mille bhikṣu vivaient à l'écart, dans une retraite de montagne. Cinq cents marchands vinrent à passer; ils revenaient d'un voyage outre-mer. Pour honorer les moines, ils leur offrirent une pierrerie du plus grand prix : la valeur devait en être réalisée, en cas de pénurie, pour fournir des vivres au couvent. «Alors l'assemblée des moines, ayant reçu ce joyau, en confia la garde au religieux *mo-mo-ti*. Par la suite, l'assemblée des moines, voyant que la provision de vivres tirait à sa fin, le lui réclama en disant : «Maintenant ce joyau doit être employé pour assurer notre subsistance.» Mais le *mo-mo-ti* répliqua à l'assemblée des moines : «Précédemment les marchands m'ont eux-mêmes donné ce joyau. Pour quelle raison le réclamez-

vous?» Le président (*chang-tso*) et le *wei-na* [qui forment l'un et l'autre, avec le vihārasvāmin = *mo-mo-ti*, les trois «régulateurs» *san kang*; voir *supra*, p. 210] dirent au *mo-mo-ti*: «Précédemment les dānapati ont fait don du joyau à la communauté et nous vous avons chargé de l'emporter. Maintenant les provisions de bouche tirent à leur fin; il faut nous servir de ce joyau pour nous tirer d'affaire.» Alors le *mo-mo-ti* leur dit avec colère: «Vous autres, mangez des excréments! Ce joyau est ma propriété. Pourquoi le réclamez-vous?» Alors l'assemblée des moines, voyant que le *mo-mo-ti* avait conçu de mauvaises pensées, aussitôt se dispersa.» C'est en expiation de cette faute que le *mo-mo-ti* est devenu, dans une existence ultérieure, un monstre vivant dans un cloaque. (*Hien yu king*, conte 61 dans l'édition de Corée, 69ᵉ et dernier dans les autres éditions; *Dzang-loun*, conte 50).

La traduction tibétaine rend le terme *mo-mo-ti* du chinois par l'expression *las byed pa'i dge sloṅ* = «le moine qui fait les affaires». (SCHMIDT, *Der Weise und der Thor*, p. 400, traduit: *der mit der Geschäftsführung beauftragte Gelong*). Les lotsava du Tibet connaissaient donc, tout au moins par tradition, la nature des fonctions du *mo-mo-ti*.

Une autre rédaction du même conte se retrouve dans le *King liu yi siang* (Tōk., XXXVI, 4, 87ᵃ): M. Chavannes en a donné la traduction dans ses *Cinq cents Contes*, III, 283-284. Au lieu du terme *mo-mo-ti*, les traducteurs de ce recueil (qui date de l'an 516) emploient l'expression *sseu tchou* 寺主 «maître de temple» = vihārasvāmin, expression qui en est l'équivalent régulier (cf. *supra*, p. 201 et suiv.). Le *king liu yi siang* emprunte le texte de ce conte au 4ᵉ chapitre du «*P'i yu king* en 10 chapitres» (*Che kiuan p'i yu king*). La donnée en est étroitement apparentée aux récits du Saṁyukta Āgama, que nous avons traduits ci-dessus; on peut en rapprocher aussi un épisode du Peta Vatthu, IV, 8 (Gūthakhādaka «le mangeur

d'ordures ») et un avadāna de l'Avadānaśataka, V, 10 (Jāmbala « le fangeux »). Dans l'un et l'autre récit un châtiment analogue punit la faute d'un moine āvāsika.

V. Conclusion : *mo-mo-ti* et *āvāsika*.

Nous sommes maintenant en état de comprendre mieux les titres que Koṭikarṇa accolait respectueusement au nom de son maître. Mahā Kātyāyana est le *mo-mo-ti,* parce qu'il dirige le couvent où il réside ; il est aussi le *ti-ti-t'o-lo ,* parce qu'il y règle les occupations journalières. Il cumule ainsi deux fonctions, que le développement de la vie conventuelle a séparées ensuite par un large intervalle : tandis que le *mo-mo-ti* se classait parmi les grands personnages, le *ti-ti-t'o-lo* prenait place au bas de la hiérarchie. Évidemment, à l'époque où se reporte l'épisode de Koṭikarṇa, l'organisation de la vie de couvent était encore rudimentaire ; dans ces humbles communautés, constituées par des moines qui circulaient en mendiant huit mois sur douze, le personnel à poste fixe était forcément très restreint.

Nous pouvons comprendre aussi pourquoi, au titre de *mo-mo-ti* du récit chinois, correspondent dans la rédaction palie les termes de *āvāsika tantibaddha. Āvāsika* signifie « établi à demeure ». Quant à *tantibaddha,* il semble que le sens peut en être précisé. La *tantī* est la corde à laquelle on attache les veaux, un par un, au moyen de leur longe ; il suffit de renvoyer à Ṛg Veda (6, 24, 4 : *vatsānāṁ na tantayas*) et à Gobhila (3, 6, 7 : *tantīṁ prasāryamāṇāṁ baddhavatsāṁ cānumantrayeta ; iyaṁ tantī gavāṁ mātā* « [dans un rite pour la prospérité du bétail], on doit s'adresser à la corde tendue où sont attachés les veaux en disant : Cette corde (*tantī*) est la mère des vaches »). Le moine *tantibaddha* est comparé à un veau lié à la *tanti ;* il est *à l'attache,* tandis que les autres moines sont libres de vagabonder à leur aise.

L'institution des moines *ārāsika* « établis à demeure » marque un moment important de l'histoire de l'Eglise. Le Vinaya des Sarvāstivādin nous a conservé sur ce sujet un récit curieux :

(*Che song liu*, chap. 34, Tōk., XVI, 5, 24[b].) « Une fois les moines allaient du royaume de Kosala au royaume de Śrāvastī. Sur la route, ils passèrent par une habitation de moines vacante et ils y restèrent la nuit. Les moines, le lendemain, entrèrent dans le village pour mendier de la nourriture. Les maîtres de maison leur demandèrent : « Dans quelle résidence avez-vous passé la nuit ? » Ils répondirent : « Dans telle résidence. » Un maître de maison leur demanda : « Cette habitation est à moi. Pourquoi n'avez-vous pas envoyé un messager nous ledire ? Il était convenable de vous offrir du bouillon, des remèdes, de la graisse avec des lampes et des torches, de la literie, et tout ce qu'il faut en général. Chacun des maîtres de maison, selon la maison dans laquelle on passe la nuit, doit s'y rendre en personne, disposer les sièges, placer les gens, faire de sa propre main passer l'eau, donner personnellement beaucoup de boissons et de mets exquis ; il les invite à se rassasier ; avec de l'eau, il les fait se laver et se rincer ; il prend un petit banc de bois et s'y assied pour écouter l'explication de la Loi ; il dit aux moines : Dans mon habitation de moines, il y a de la literie, le premier repas et le second repas ; pourquoi ne restez-vous pas là ? En outre, il est convenable de vous offrir des vêtements. Je voudrais faire que cette habitation de moines ait son utilité. » Les moines ne savaient que faire ; cette affaire, ils en informèrent le Bouddha. Le Bouddha leur dit : « A dater d'aujourd'hui, écoutez ceci : Si, dans une habitation de moines qui était auparavant vacante, les moines [qui y ont passé la nuit] veulent s'en aller, il faut que par un *kie-mo* (karma) ils instituent un moine pour en faire un résident à demeure. Quant à la règle pour installer un administrateur d'habitation de moines, la voici : Le Saṃgha unanime et d'ac-

cord demande : Qui peut être moine résidant à demeure pour administrer l'habitation de moines vacante appartenant à un tel ? S'il y a un moine qui dit : J'en suis capable, — il y a cinq règles qui excluent de l'élection comme moine résidant à demeure. Quelles sont ces cinq règles? Suivre ses affections ; suivre ses colères ; suivre ses craintes ; suivre ses folies ; ne pas savoir discerner [sont des cas d'exclusion]. Doit-il remplir ces fonctions? S'il satisfait aux cinq conditions, il faut le nommer comme moine résidant à demeure. Il ne suit pas ses affections ; il ne suit pas ses colères ; il ne suit pas ses craintes ; il ne suit pas ses folies ; il sait discerner. Doit-il remplir ces fonctions? Aussitôt un moine dans l'assemblée proclame : Ô moines de grande vertu, écoutez! Le moine un tel est capable d'être résident à demeure pour diriger les gens de telle habitation de moines vacante. Si le temps est venu pour le Saṁgha, que le Saṁgha ait la bonté d'écouter. Qu'il installe le moine un tel comme résident à demeure pour diriger les gens de telle habitation de moines vacante. C'est là la proclamation du nom. De cette façon on procède à deux publications. Le moine un tel est élu comme résident à demeure pour diriger telle habitation de moines vacante. C'est bien décidé ? L'assemblée consent puisqu'elle se tait ; cette affaire, de la sorte, retenez-la bien. Le moine résidant à demeure qui dirige une habitation de moines vacante doit parcourir les logements des moines ; d'abord il répare le temple ; ensuite il s'occupe des affaires du Saṁgha des quatre points cardinaux ; ensuite il règle les affaires du boire et du manger ; ensuite il s'occupe des répartitions ; ensuite il s'occupe des affaires des moines qui sont *chang tso, tchong tso, hia tso* (cf. *supra*, p. 211). »

D'après ce récit, le moine avāsika n'était en principe que le délégué de la communauté nomade laissé sur place pour garder et entretenir à l'usage des moines de passage une habitation laïque où un maître de maison consentait à les recevoir. On

tournait ainsi la difficulté opposée par les règlements, qui interdisaient à la communauté de posséder des biens. Le couvent restait plus ou moins fictivement la propriété d'un maître de maison. Une transformation inévitable substitua peu à peu à cette propriété nominalement laïque un bien nettement ecclésiastique; c'est ainsi que le *mo-mo-ti*, de religieux *āvāsika*, « établi à demeure » qu'il était, devint un *vihārasvāmin*, un « propriétaire de couvent ». La double signification attribuée au terme *mo-mo-ti* marque bien les deux étapes de cette évolution. L'étude d'un simple titre, inconnu jusqu'ici, nous permet donc d'éclaircir un peu les origines et le développement de la vie monastique dans le bouddhisme.

UN
COLLOQUE DU PATRIARCHE JEAN
AVEC L'ÉMIR DES AGARÉENS
ET
FAITS DIVERS DES ANNÉES 712 À 716

D'APRÈS LE MS. DU BRITISH MUSEUM *ADD.* 17193

AVEC UN APPENDICE

SUR LE PATRIARCHE JEAN Ier,

SUR UN COLLOQUE D'UN PATRIARCHE AVEC LE CHEF DES MAGES
ET SUR UN DIPLÔME QUI AURAIT ÉTÉ DONNÉ

PAR OMAR À L'ÉVÊQUE DU TOUR ʿABDIN.

PAR M. F. NAU.

I

LE COLLOQUE DU PATRIARCHE JEAN ET D'AMROU (9 MAI 639). FAITS DIVERS DES ANNÉES 712 A 716,

D'APRÈS LE MANUSCRIT DU BRITISH MUSEUM *ADD.* 17193.

INTRODUCTION.

I. *Le colloque* : 1. Manuscrit; interlocuteurs, date. — 2 à 4. Les circonstances : l'expansion arabe; Amrou, ses colloques avec l'empereur Constantin en 638 et avec le patriarche copte Benjamin en 643. — 5 à 6. Analyse du colloque du 9 mai 639 (18 de l'hégire): but poursuivi. — 7 à 10. Les conséquences : la puissance des chrétiens dissidents, à cause de leurs griefs contre l'empire grec, est mise au service des musulmans. Ceux-ci ne tardent pas d'ailleurs à vexer et à persécuter leurs alliés et à leur montrer qu'ils ont mal agi. — II. *Sommaire des faits divers.*

1. Un manuscrit syriaque du British Museum[1], terminé le mardi 17 août 874, renferme une «lettre de Mar Jean, patriarche (jacobite), au sujet du colloque qu'il eut avec l'émir des Agaréens», le dimanche 9 mai. Les noms propres contenus dans la lettre, un passage parallèle de la Chronique de Michel le Syrien[2], l'histoire générale et la chronologie, nous permettent de dire qu'il s'agit d'un colloque «du patriarche jacobite Jean I[3]

[1] *Add.*, ms. 17193. — C'est un volume de mélanges intitulé «Volume de démonstrations, de collections et de lettres». Les extraits sont en général très courts, vu qu'il y a 125 sujets différents sur 99 feuillets. Les seuls sujets historiques sont ceux que nous éditons et le catalogue suivant des «rois des Taiyayés» : Mahomet vint sur la terre (hégire) l'an 932 d'Alexandre, fils de Philippe le Macédonien (621); or il régna sept ans († 7 juin 632?). Après lui, Abou-Bekr régna deux ans († 22 août 634). Après lui, Omar régna douze ans, († 3 novembre 644?). Après lui, Othman régna douze ans († 17 juin 656) et ils furent sans chef, dans la guerre de Safâ (Siffîn), cinq ans et demi. Après cela, Moawiah régna vingt ans († avril 680). Après lui Yezid fils de Moawiah régna trois ans et demi († 11 nov. 683). Après Yézid, ils furent une année sans chef. Après lui, 'Abdòlmelek régna vingt et un ans († 8 oct. 705). Après lui, son fils Walid commença à régner l'an 1017 au commencement du premier Tichri (oct. 705). Voir le texte dans Land, *Anecdota Syriaca*, II, Leyde, 1868, p. 11, et les dates (d'après Weil), *Ibid.*, I, 41-42. On notera que Jacques d'Édesse (éd. Brooks) attribue aussi sept ans à Mahomet, de 621 à 628.

[2] Nous citons plus bas (p. 234) la traduction de ce passage.

[3] Les patriarches jacobites du nom de Jean antérieurs à notre manuscrit sont : Jean I, 635 au 14 déc. 648; Jean II, 744 à oct. 754; Jean III, 846 à 873. Le texte de Michel cité plus loin dans l'introduction nous montre qu'il s'agit du premier. D'ailleurs le catalogue des «rois des Taiyayés» s'arrête à Walid (705 à 715), cf. *supra*, note 1, et les faits historiques que nous allons éditer, et qui suivent immédiatement la lettre de Jean, vont de 712 à 716. Il semble donc que la compilation a été constituée à cette époque (ce qui exclut Jean II et III). Enfin les évêques mentionnés à la fin sont nommés par Michel autour de l'année 630, surtout Aitilaha qui a un nom plus rarement employé (cf. *infra*, p. 263), tandis qu'on ne les trouve pas sous Jean II et III. Voir en particulier les listes d'évêques jacobites dans la Chronique de Michel ou la *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV (1899), p. 447 à 451 et 495 à 500. L'accord des chalcédoniens avec les jacobites montre encore que le colloque a dû avoir lieu lors des premières défaites des Grecs chalcédoniens, cf. *infra*, p. 263, note 1. Voir à l'appendice une notice sur Jean I, *infra*, p. 268.

avec l'émir Amrou[1], dans une ville de Syrie[2], le dimanche 9 mai 639[3] (18 de l'hégire)».

Le patriarche, convoqué par l'émir, est venu le trouver en compagnie de cinq évêques, de chrétiens notables et de fidèles nombreux; quelques jours après le colloque, il en a écrit un compte rendu[4] qu'il a envoyé aux chrétiens de Mésopotamie pour les tenir au courant, les rassurer et leur demander «de prier pour l'illustre émir, afin que Dieu lui donne la sagesse et l'éclaire sur ce qui plaît au Seigneur». C'est ce compte

[1] Ce nom demande une discussion. Il est fourni par Michel le Syrien, II, 431. Michel raconte en quatre lignes, d'après une première source abrégée, que «Amrou, fils de Sa'd», émir des Taiyayé, défendit que les croix parussent hors des églises; il ajoute ensuite sur «Amrou» et le patriarche Jean le récit que nous rapportons plus loin dans l'introduction (p. 234). Cette source de Michel semble ainsi identifier les deux Amrou, comme Bar Hébraeus l'a compris aussi, *Chron. eccl.*, I, 275, lorsqu'il a transcrit Michel. Une autre source très développée, écrite par Michel sur colonne parallèle, mentionne la peste bubonique (*Ibid.*, II, 431, col. 1 et 432, col. 1) et ensuite l'interdiction des croix à Émèse et Damas par «Amrou» (cité, *infra*, p. 273). Nous savons qu'Obéida, gouverneur de Syrie, mourut durant la peste susmentionnée, et eut pour successeur Amrou ben el 'As, il nous paraît donc certain que c'est à celui-ci qu'il faut attribuer le colloque et peut-être aussi, en dépit de *l'une* des sources de Michel, l'interdiction des croix, car la première source n'est qu'un court résumé (peut-être de la seconde), et la seconde, qui donne la rédaction développée, ne particularise pas Amrou. D'ailleurs Michel ne mentionne nulle part Amrou «ben el 'As». Lorsqu'il devait le faire, II, 450, à l'occasion de la tentative d'assassinat dont il a été l'objet en Égypte, il le nomme Sa'îd, nom qui permute souvent avec Sa'd, cf. *Patr. or.*, I, 501, ce qui nous donne une raison de plus pour supposer que «fils de Sa'd» est mis plus haut pour «fils de 'As».

[2] C'est indiqué par la présence des trois tribus arabes qui habitaient «à l'occident de l'Euphrate». Cf. *infra*, p. 261, note 3.

[3] Sous Jean I, le 9 mai tombe un dimanche en 633, 639, 644. La date de 644 est invraisemblable, car Amrou, qui était entré à Alexandrie en déc. 643 (*Patr. or.*, I, 494), devait employer les années suivantes à conquérir la Pentapole. La date 9 mai 633 nous paraît trop hâtive, car les Arabes entraient seulement en Syrie, et Amrou, qui assiégeait Gaza avec 7,000 hommes, n'avait aucune qualité pour convoquer le patriarche, puisque Abou-Obéida lui était supérieur (celui-ci commandait 37,000 hommes. cf. LEBEAU, *Histoire du bas Empire*, LVIII, 19). Il reste donc le 9 mai 639.

[4] *Add.* 17193, fol. 73-75.

rendu, transcrit sur le manuscrit où il était oublié depuis l'année 874, que nous nous proposons de faire connaître; mais nous voulons d'abord le placer dans son cadre, en consacrant quatre pages à l'invasion arabe, à ses causes, à ses conséquences, ainsi qu'à la personnalité d'Amrou, pour mieux comprendre ensuite les sentiments et les mobiles des deux illustres interlocuteurs.

2. L'Arabie, «terre de sécheresse et de misère»[1], a connu des siècles de prospérité, lorsque le commerce de l'Inde avec la Syrie et l'Occident transitait par ses ports du golfe Persique et de la mer Rouge; mais, du VIe au VIIe siècle, les ravages des Perses en Syrie et jusqu'en Égypte, combinés avec ceux des Vandales et des Goths en Occident, avaient arrêté les transactions, et les Arabes, à l'abri de leurs digues de sable, s'étaient multipliés dans la malpropreté et la misère, et n'attendaient qu'un prétexte pour déborder et prendre la place de nations plus fortunées et moins denses.

Le prétexte a pris le nom de panislamisme[2]. Ce nom correspond à un sentiment mal défini d'abord, qui était, à l'origine, économique et politique autant que religieux. Le Bédouin famélique s'en servait pour se procurer des terres fertiles[3] et des pensions[4], mais il respectait, à l'origine, la liberté reli-

[1] H. LAMMENS, *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrout*, I, 1906, p. 57, qui cite le *Kitab al Agâni*, XIV, 156, 16.

[2] Ce mot désigne pour nous «l'obligation religieuse d'aller imposer l'Islam par la force à toutes les nations».

[3] Dans certains cas, on confisquait la moitié des terres lorsque les populations ne voulaient pas embrasser l'Islam. Cf. *L'expansion nestorienne en Asie*, p. 230-234 : d'autres fois, on prenait le tout, et on se le partageait en nature ou on imposait un fermage aux anciens propriétaires, cf. G. SALMON, *Introduction topographique à l'histoire de Bagdad*, Paris, 1904, p. 15-19.

[4] Vers 684 (65 de l'hégire), sur le seul territoire d'Émèse (Homs), 20,000 Yéménites, formant avec leurs familles une agglomération de plus de 100,000 personnes, étaient pensionnés. (H. LAMMENS, *loc. cit.*, I, 9.) Voir le taux des pensions dans Noel Desvergers, *L'Arabie*, Paris, 1847, p. 238.

gieuse «des hommes du livre» et même des Arabes chrétiens — qu'il s'agisse des Arabes nestoriens de l'Oman, du Qatar et de Hira, ou des Arabes jacobites de la Mésopotamie et de la Syrie : — il lui suffisait d'établir entre eux un lien politique plus ou moins lâche. Lorsque le lien s'est vite resserré, lorsque les Arabes chrétiens ont été amenés, par indifférence, par lassitude, par contrainte, à changer de religion, ils montrent longtemps encore qu'ils ont moins suivi l'Islam que «la grande idée arabe» : celle de «l'hégémonie de leur race que ce dernier abritait maintenant de sa bannière triomphante»[1]. A l'exemple des Tamîmites qui répondaient à Mahomet lui-même : «Seule les tribus de brigands t'ont reconnu»[2], les Syriens nouveaux convertis n'entendaient pas céder le pas aux musulmans de la première heure, aux «pouilleux» du Hidjaz, à tous ces Bédouins, mangeurs de lézards et de gerboises, qui ne portaient à leur arrivée en Syrie qu'une méchante tunique ne descendant même pas aux genoux[3]. Leur panislamisme n'était en somme que le panarabisme, ou «l'Arabie par-dessus tout».

3. Cette machine de guerre, qui unifiait les volontés et les convoitises de millions d'hommes, ne devait rencontrer devant elle qu'un empire grec épuisé par de longues guerres, vidé

[1] H. Lammens, *Mélanges*, etc., I, 53.

[2] H. Lammens, *Ibid.*, III, 1908, p. 287.

[3] Voir les références citées par H. Lammens, *loc. cit.*, I, 53 et 56-57. Ajoutons l'histoire suivante de Michel, *Chronique*, II, 421, un peu écourtée par Bar Hébraeus, *Chron. syr.*, éd. Bedjan, p. 101, et qui nous montre sous quel jour les envahisseurs arabes se sont présentés aux Perses. Ceux-ci envoyèrent un homme de Hirta pour espionner les Arabes; «il vit un ma'déen qui, accroupi, urinait, mangeait du pain et nettoyait sa chemise (en tuant les insectes). Il lui dit : Que fais-tu? Le ma'déen répondit : Comme tu le vois, je fais entrer du nouveau, j'expulse l'ancien et je tue les ennemis.» Et l'homme de Hirta alla dire aux Perses : «J'ai vu un peuple nu-pieds, mal habillé, mais très courageux.»

au point de livrer ses provinces et ses armées à des mercenaires étrangers, divisé par un impérialisme intolérant, qui avait persécuté, au nom d'un dogme d'État, des millions de chrétiens dissidents et de Juifs. Son agonie fut courte : les Arabes, venus par le désert de Syrie, prirent Bosra en 634, Damas en 635, Saroug, Séleucie-Ctésiphon et Jérusalem en 637[1], Antioche et les villes du littoral en 638. A cette date, avant de terminer en 639 la conquête de la Mésopotamie où les Jacobites étaient tout-puissants, il est naturel qu'Amrou ait convoqué leur patriarche pour tenter de s'en faire un allié. Amrou était d'ailleurs l'homme des colloques : «Éloquent, rompu au maniement des grandes affaires, habile à dénouer les situations les plus délicates»[2], la conférence d'Adroh lui a laissé encore le renom du diplomate «le plus roué et le moins scrupuleux de son temps»[3]. Il avait déjà été chargé de deux missions en Abyssinie pour réclamer les transfuges[4]. Nous connaissons, de plus, deux autres de ses colloques qui encadrent le nôtre : l'un avec l'empereur Constantin en 638, l'autre avec le patriarche copte-jacobite Benjamin en 643. Avec Constantin[5], Amrou a employé la manière brutale : comme l'empereur lui demandait quel droit les Arabes prétendaient avoir à la possession de la Syrie : «Le droit que confère le Créateur», répondit Amrou. «La terre appartient à Dieu; il la donne pour héritage à qui il lui plaît de ses serviteurs, et c'est le succès des armes

[1] Nous prenons les quelques dates précédentes dans K. Krumbacher, *Byz. Litteratur*, Munich, 1897, p. 950. Voir la suite des événements dans Cl. Huart, *Histoire des Arabes*, t. I, ch. IX-X.

[2] H. Lammens, *loc. cit.*, II, 1907, p. 22.

[3] Idem, *ibid.*, p. 24.

[4] Cf. le Koran, trad. Savary, Paris, Garnier, p. 15, 16 et 66. — Amrou avait attaqué aussi en 629 les chrétiens de l'Oman, cf. J. Périer, *Vie d'Al Hadjdjadj*, Paris, 1904, p. 244.

[5] Lebeau, *Histoire du bas Empire*, l. LVIII, ch. 56.

qui manifeste sa volonté». Cette théorie, d'après laquelle le désir du succès suffit pour justifier l'invasion d'un pays convoité, est très ancienne, comme on le voit. Il est intéressant de la noter sous la forme moitié brutale, moitié mystique qu'elle prend, l'an 17 de l'hégire, dans la bouche d'un ancien chamelier teinté d'islamisme.

4. Cinq ans plus tard, dans son colloque avec le patriarche Jacobite égyptien Benjamin [1], Amrou se montre onctueux. Les Jacobites de son armée, en particulier le duc Sanutius, lui ont raconté les persécutions des Grecs contre les Jacobites; il sait en particulier que leur patriarche Benjamin, chassé d'Alexandrie, erre depuis treize ans dans les monastères de la Haute Égypte, et il conçoit le dessein de s'en faire un allié. Il lui adresse aussitôt un sauf-conduit, puis, lorsqu'il le voit venir, il s'écrie : «Vraiment, dans tous les pays dont nous avons pris possession jusqu'ici, je n'ai jamais vu un homme de Dieu comme celui-là». «Car Benjamin, dit l'historien, avait belle prestance; il était éloquent et il discourait avec calme et dignité.» Ensuite Amrou se tourna vers lui et lui dit : «Reprends le gouvernement de toutes tes églises et de ton peuple, et administre leurs affaires, et. si tu veux prier pour moi qui vais aller vers l'Ouest et la Pentapole, pour en prendre possession comme du reste de l'Égypte, et si je reviens après un prompt succès, je te donnerai tout ce que tu me demanderas» [2]. Et l'historien ajoute que Benjamin pria pour ʿAmr

[1] *Patr. orientalis*, t. I, p. 494-498.

[2] La chronologie de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* est sans doute exacte. Les Arabes entrent en Égypte durant l'année 357 de Dioclétien (29 août 640 à 641), se signalent le 6 juin 641, prennent le Caire en mars 642, reçoivent pendant un an un tribut du patriarche melkite d'Alexandrie, prennent enfin Alexandrie en décembre 643, et vont ensuite conquérir la Pentapole, cf. *Patr. orientalis*, I, 492-495. — La conquête de l'Afrique fut poursuivie par le successeur d'Amrou, jusqu'à la bataille de Iacouba où le

et qu'il prononça un éloquent discours dont ʿAmr et tous les assistants furent émerveillés. Nous ne connaissons pas, cette fois, le contenu du discours, nous ne savons pas si Benjamin a loué la piété d'Amrou, le néo-mystique, ni s'il a engagé les siens à lui ouvrir les villes; mais l'historien continue encore : «Et tout ce que le bienheureux père disait à l'émir ʿAmr, fils de ʿAṣ, il le faisait, et il n'en omettait pas une lettre»; et Michel le Syrien, écrivain jacobite, consigne gravement dans sa chronique : «A propos du pays d'Égypte, nous avons trouvé dans des histoires que Benjamin, patriarche des orthodoxes (Jacobites), avait livré l'Égypte aux Taiyayé.» C'est une exagération, mais il est du moins certain que la diplomatie onctueuse d'Amrou n'a pas été vaine.

5. Nous en arrivons maintenant au colloque intermédiaire de l'an 18 de l'hégire (9 mai 639) On en trouvera plus loin le texte et la traduction, il nous suffit d'indiquer ici les principales questions qui furent posées : «L'illustre général émir demanda si c'est un seul et même Évangile, sans aucune différence, qui est tenu par tous ceux qui sont chrétiens et qui portent ce nom par le monde... Pourquoi, puisque l'Evangile est un, la foi est-elle différente?... Qu'est-ce que le Christ? Est-il Dieu ou non?... Lorsque le Christ, que les chrétiens disent être Dieu, était dans le sein de Marie, qui portait et gouvernait le ciel et la terre?... Quelles étaient l'opinion et la foi d'Abraham et de Moïse?... Pourquoi n'ont-ils pas écrit avec clarté et n'ont-ils pas fait connaître ce qui concerne le Christ?» — La discussion devient donc scripturaire, et l'auteur continue : «Lorsque l'émir entendit tout cela, il demanda

patrice Grégoire fut tué par Abdallah Ebn Zobaïr. A noter que ce dernier prononça, à cette occasion, l'axiome : «Tout homme poilu est un poltron». Cf. E. Quatremère, dans le *Journal asiat.*, t. IX, avril 1832, p. 297-298, cité par Noël Desvergers, *L'Arabie*, p. 253.

seulement de lui démontrer, par le raisonnement et par le seul Pentateuque, que le Christ est Dieu et qu'Il est né de la Vierge et que Dieu a un fils. » Jean cite et montre les textes grec et syriaque de la Bible, l'émir prend même l'avis d'un Juif qui était présent, pour savoir si le texte hébreu leur était conforme. Le Juif répondit : « Je ne le sais pas avec exactitude », et « l'illustre général émir » le savait sans doute beaucoup moins encore, aussi il se hâta de porter la discussion sur la casuistique législative qu'il connaissait mieux que le grec et le syriaque : « L'émir en arriva de là à interroger au sujet des lois des chrétiens; quelles et comment sont-elles; si elles sont dans l'Évangile ou non? Il ajouta : Si un homme meurt et laisse des garçons ou des filles, et une femme et une mère et une sœur et un cousin, comment convient-il de leur partager l'héritage? » Après la réponse du patriarche, il clôtura le colloque par : « Je vous demande de faire une chose de trois: ou de me montrer que vos lois sont écrites dans l'Évangile, et de vous conduire par elles[1], ou d'adhérer à la loi musulmane. » Le patriarche s'efforça de montrer que les chrétiens peuvent avoir d'autres livres que l'Évangile, mais cette prétention d'Amrou de ramener les chrétiens à un livre unique, l'Évangile, nous prépare au dilemme en vertu duquel, sur l'avis d'Omar, il aurait brûlé quelques années plus tard la bibliothèque d'Alexandrie, pour tout ramener à un livre unique : le Koran.

Pour montrer l'importance de ce colloque, rappelons encore que le patriarche avait été convoqué, qu'il était venu avec cinq évêques et des notables, qu'il « y avait là, réunis en foule, non seulement les nobles des Agaréens, mais les chefs et les gouverneurs des villes et des peuples fidèles et amis du Christ : les Tanoukaïés, les Tou'aïé et les 'Aqoulaïé ». Ces trois der-

[1] Cf. le Koran, *sourate* v, 50, 51: « Les chrétiens seront jugés d'après l'Évangile. »

niers noms désignent les trois principales tribus arabes qui étaient jacobites[1]. L'auteur avertit encore que l'émir avait convoqué en même temps certains des principaux tenants du concile de Chalcédoine, et il conclut par : «Nous mandons à Votre Charité ces quelques mots des nombreuses choses qui furent agitées en ce moment, afin que vous priiez sans cesse pour nous avec zèle et soin, et que vous suppliiez le Seigneur afin que, dans ses miséricordes, il visite son église et son peuple, et que le Christ donne à cette affaire l'issue qui plaît à sa volonté, qu'il aide son église et qu'il console son peuple. — Même ceux du concile de Chalcédoine, comme nous l'avons dit plus haut, priaient pour le bienheureux patriarche, parce qu'il avait parlé pour tout l'ensemble des chrétiens et qu'il ne leur avait pas porté préjudice. Ils envoyaient constamment près de lui et ils demandaint ainsi à sa bonté de parler pour tout l'ensemble (des chrétiens) et de ne rien soulever contre eux; car ils connaissaient leur faiblesse, et la grandeur du danger et du péril qui menaçait, si Dieu, selon ses miséricordes, ne visitait pas son église.»

Ce colloque eut d'ailleurs un lendemain qui nous est raconté par Michel le Syrien :

Amrou écrivit à notre patriarche Jean. Quand celui-ci entra près de lui, Amrou commença par dire des paroles insolites et contraires aux Écritures, et il se mit à lui poser des questions difficiles. Le patriarche les résolut toutes par des exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament et par des arguments naturels. En voyant son courage et l'étendue de sa science, Amrou fut dans l'étonnement. Alors il donna cet ordre : «Traduis-moi votre évangile dans la langue sarrasine, c'est-à-dire des Taiyayé. Seulement tu ne parleras ni de la divinité du Christ, ni du baptême ni de la croix.» — Le bienheureux, fortifié par le Seigneur, répondit : «A Dieu ne plaise que je retranche un seul yod ou un seul point de l'Évangile, alors même que tous les traits et toutes les lances qui sont dans ton camp me transperceraient». Voyant qu'il ne

[1] Cf. *infra*, p. 261, note 3.

pouvait le convaincre. Amrou lui dit : «Va, écris comme tu voudras.»

Le patriarche réunit les évêques et fit venir des Tanoukaïés, des Aqoulaïés et des Tou'aïés, qui connaissaient les langues arabe et syriaque, et il leur commanda de traduire l'Évangile en langue arabe. Il avait ordonné que chaque sentence qu'ils traduisaient passât sous les yeux de tous les interprètes. C'est ainsi que l'Évangile fut traduit et présenté au roi». (*Chronique*, II, 431-432.)

6. Tel fut le colloque de l'an 18. Amrou, au courant des dissensions qui déchiraient les chrétiens, avait conçu le projet de les rattacher en bloc — au moins les chrétiens jacobites — à l'islamisme. Il n'accepte que les textes du Pentateuque[1]; c'est en effet le livre le plus utilisé dans le Koran[2]. Il ramène les principales difficultés à trois : que le Christ est Dieu; que Dieu est né de la Vierge et que Dieu a un fils. Il pouvait en effet citer de nombreux versets du Koran contre ces assertions[3]. Mais il n'avait pas prévu que la discussion se continuerait sur les textes grec et syriaque du Pentateuque, et c'est sans doute pour cela qu'il y a mis fin bientôt. Quelques jours plus tard, il a voulu obtenir du moins un évangile arabe qui ne serait pas contraire au Koran et lui permettrait

[1] A propos des livres reçus chez les Musulmans, notons qu'il fêtaient au 1er, 6, 12, 18, 24 du mois de Ramadan la descente du ciel des livres d'Abraham, de Moyse, de David, de l'Évangile et du Koran; voir notre édition «Des fêtes des Musulmans et de leurs jours remarquables», dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVII (1912), p. 98-99.

[2] Sour., v, 45, 48, 50, 70, 72, 110; vii, 156, 168, 169; lxi, 6; etc.

[3] Cf. sour. v, 19, 76, 77, 79; vi, 100, 101; xix, 91, 92, 93; xliii, 81; lxiii, 59, etc. «Ceux qui disent que Dieu c'est le Messie, fils de Marie, sont des infidèles... Si Dieu avait un fils, je serais le premier à l'adorer... Peu s'en faut que les cieux ne se fendent à ces mots, que la terre ne s'entrouve, et que les montagnes ne s'écroulent de ce qu'ils attribuent un fils au Miséricordieux...»; cf. sour., xxiii, 93 : «Dieu n'a point de fils». La Trinité est aussi niée explicitement : «Ne dites pas qu'il y a une Trinité en Dieu. Il est un», sour., iv, 169. Il est vrai que la Trinité de Mahomet semble se composer du Père, de Marie et du Fils; cf. sour., iv, 169; v, 116.

de rallier en bloc tous les Arabes chrétiens. C'est sans doute pour cela qu'il avait déjà commencé par demander si c'était un seul et même évangile qui était tenu par tous les chrétiens, car, s'il y en avait eu plusieurs, il aurait choisi le plus avantageux, ou du moins il aurait pris ce prétexte pour en demander un de plus. Il lui suffisait qu'il n'y eût pas trace 1° de la divinité du Christ, déjà combattue dans la conférence; 2° du baptême, qu'il voulait sans doute remplacer par l'initiation musulmane; 3° de la croix et du crucifiement, qui est en effet contraire au Koran [1].

Amrou a dû voir qu'en insistant davantage, il n'aboutirait qu'à couronner des martyrs et à se créer des ennemis, — Omar semble être intervenu en faveur des chrétiens, — aussi semble-t-il avoir recouru dès lors à la politique onctueuse que nous l'avons vu pratiquer, quatre ans plus tard, envers le patriarche égyptien Benjamin : promettre son appui, rendre quelques églises, autoriser les processions [2], et demander les secours des prières, des sympathies et des fidèles jacobites, quitte à reprendre plus tard en détail ce qu'il avait dû concéder en bloc.

C'est à développer ces conséquences de la conférence que nous voulons consacrer la fin de cette introduction, en don-

[1] Sour., IV, 156 : «Ils ne l'ont point crucifié ; un homme qui lui ressemblait fut mis à sa place.» D'après l'Évangile musulman attribué à Barnabé, c'est Judas qui fut crucifié en place du Christ. Lorsque cet évangile fut signalé, les savants, pour qui l'imperfection est une preuve d'antiquité, y voyaient le christianisme des judéo-chrétiens, antérieur à celui de nos évangiles. (C'est le même *postulat* qui fait placer deux mauvaises versions syriaques de mauvais manuscrits grecs avant la Peschitto.) Depuis l'édition de l'Évangile de Barnabé par L. RAGG, *The Gospel of Barnabas*, Oxford, 1907, M. James place sa composition au XVIe siècle. Cf. *Journal of theolog. studies*, t. IX, avril 1908, p. 458-459. — C'est probablement notre Amrou ben el 'As qui a défendu de porter les croix en dehors des églises. (Michel, *Chronique*, II, 432, col. 1), bien qu'un abréviateur ait mis Amrou bar Sa'd, *Ibid.*, 431, col. 2. Cf. *infra*, p. 273, note 1.

[2] Cf. *Appendice*, 3°, p. 277-278.

nant une esquisse de la puissance des chrétiens arabes au début de l'hégire, des services qu'ils ont rendus à l'Islam et de ce qui leur en est advenu. Nous en concluerons que les patriarches chrétiens ont eu tort de prêter leur appui à un panislamisme qui était en apparence cultivé, modéré et mystique, mais en réalité brutal et barbare.

7. Les Chrétiens encerclaient l'Arabie. Les Nestoriens avaient des évêchés à Nedjran, à Sana, capitale du Yémen, à Socotora, l'île de l'aloès, à Sohar, capitale de l'Oman, nommée alors Mazoun, à Khota, à Qatar, à Hagar, dans les îles de Deirin, de Tharon et de Mashmahiq, à Bassora, à Hira, à Damas, à Bosra [1]; les Jacobites, qui avaient été puissants au Yémen, revendiquaient encore toutes les tribus arabes du nord, depuis Damas jusqu'au Tigre. De plus, le désert était sillonné de moines et de pèlerins qui se rendaient — même par troupes de 700 et de 800 personnes — à Jérusalem et au Sinaï [2]; les romans et les histoires vantaient le prosélytisme chez les Arabes, le commerce avec l'Inde mobilisait de nombreuses caravanes; la vie érémitique avait une telle vogue qu'il n'y avait pour ainsi dire pas de désert et de montagne sans solitaire, on peut donc dire que les Arabes polythéistes ne formaient en Arabie qu'un espèce d'îlot sillonné en tout sens par les chrétiens. Ces polythéistes, nommés Sarrasins par les auteurs grecs du VIe au VIIe siècle, ont d'ailleurs moins d'importance à leurs yeux que les Peaux Rouges d'Amérique n'en ont aujourd'hui aux nôtres. Ce sont des barbares ignorants, pasteurs et chasseurs, en général inoffensifs [3]. Il leur arrive

(1) Nous avons développé ce sujet et identifié les noms peu connus dans *L'expansion nestorienne en Asie*, Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XL, Chalon-sur-Saône, 1914, p. 205-212.

(2) *Ibid.*, p. 214, note 2.

(3) Voir en particulier *Les récits du moine Anastase sur les Pères du Sinaï*, trad. du grec par F. Nau, Paris, 1902.

aussi d'entrer sur le sentier de la guerre, surtout lorsque la faim ou l'espoir du pillage les y pousse, mais on se prémunit contre cet accident en entourant le monastère d'un mur solide percé d'une seule ouverture à quatre ou cinq mètres du sol. Le visiteur qui montre patte blanche est introduit à l'aide d'une corbeille, vénérable ancêtre de nos ascenseurs [1]. Les chrétiens ont commencé par doter ces barbares d'un alphabet et de l'écriture (VIe au VIIe siècle) [2]. Ils leur créaient en même temps des traditions en rattachant La Mecque, son puits et les tribus des environs, à Agar et à son fils Ismaël [3], comme ils ont rattaché plus tard les souverains mongols du Tangout aux trois rois mages, et comme ils ont montré dans le Turkestan

(1) Il en est ainsi au Sinaï et à Scété.

(2) On ne peut prouver, croyons-nous, que les Arabes aient écrit quelques ouvrages, pas même des pièces de vers, avant d'avoir converti des «hommes du livre», puisque la poésie antéislamique elle-même n'a été consignée par écrit qu'un siècle après l'hégire : cf. Cl. HUART, *Journ. asiat.*, Xe série, t. IV (1904), p. 142-145. Nous ne méconnaissons pas ce que les Arabes ont fait *plus tard* pour les lettres et les sciences.

(3) Cf. Noël DESVERGERS, *L'Arabie*, Paris, Didot, 1847, p. 12-13, 98-99. C'est à la Mecque que l'ange a fait jaillir la source Zemzem pour étancher la soif d'Agar et de son fils Ismaël. Celui-ci s'est marié et a fait souche dans les environs. Abraham a bâti la Caaba. Le père L. Cheikho a publié dans le *Machriq* (Beyrouth, 1913-14), sur «Christianisme et littérature avant l'islam», de nombreux articles que nous n'avons pu utiliser. Bar Hébraeus écrit, *Chron. eccl.*, II, 114, que la ville de Yatreb ou Médine qu'il ponctue Médian (ܝܬܪܒ ܗܝ ܡܕܝܢ) a pris ce dernier nom du quatrième fils, Médian, qu'Abraham eut de Céthura, cf. Gen., XXV, 2. Nous sommes loin de l'étymologie accoutumée *médinat al-Nabi* «la ville du Prophète». Notre document ne donne aux Musulmans que le nom d'Agaréens (*mahgroié*, participe aphel formé de *Hagar*, pour marquer l'état); les mots correspondants chez les Grecs sont Ἀγαρηνοί, Jean Damascène, éd. Le Quien, I, 110; et avec un *m* initial, μαγαρισμόν qui équivaut à «islamisme»; ἦλθεν ὁ Μουχαμὲθ κηρύττων τὸν μαγαρισμόν «Mahomet (Mouchameth) vint prêchant le magarisme (devenir agaréen)». Cf. Théodore Abucara dans les œuvres de Jean Damascène, I, 470. On trouve le plus souvent Σαρρακηνοὶ rapporté, à tort ou à raison, à Sara, et parfois «ismaélites». Tous ces noms rattachent directement les Musulmans aux traditions judéo-chrétiennes.

la montagne sur laquelle l'arche de Noé s'était arrêtée[1]. Le rôle du moine chrétien Sergius l'éprouvé (Bahira) près de Mahomet est non seulement vraisemblable mais nécessaire[2], à cela près que les auteurs musulmans, ici comme ailleurs, ont pris une épithète syriaque pour un nom propre[3]. Les biographes de Mahomet racontent ses luttes avec les païens et les juifs, mais ne rapportent pas qu'il ait été en guerre avec les tribus chrétiennes; ils citent au contraire deux diplômes qu'il a accordés aux chrétiens d'Adrok et d'Aïla, il a même donné son manteau à ceux de cette dernière ville. Lorsque nous lisons que Mahomet a permis aux gens du Nedjran de rester chrétiens, nous supposons que cette faveur a dû aussi être mise par écrit, et les Nestoriens produisent en effet un diplôme vraisemblable, dans le préambule duquel on fait dire à Mahomet que les Arabes païens ou juifs ont combattu le peuple de

[1] Cf. *L'expansion nestorienne en Asie*, loc. cit., p. 276-277.

[2] Nous avons mis longuement en relief la personnalité de Sergius l'éprouvé (Bahira), dans l'*Expansion nestorienne en Asie*, loc. cit., p. 213-223. Les savants allemands ont voulu reconstituer le rôle de Sergius à l'aide des écrivains arabes, qui sont des sources secondaires puisqu'ils ont pris l'épithète pour un nom propre. Ces sources secondaires et tendancielles font de l'histoire de «Bahira» une sorte de «fantasmagorie», cf. Cl. HUART, dans *Journ. asiat.*, x[e] série, t. IV (1904), p. 127. C'est chez les Grecs (et les Syriens) qu'il faut chercher ce que pouvait être Sergius.

[3] L'épithète ܒܚܝܪܐ (Bahira = éprouvé) est très usitée en syriaque, par exemple dans la seule vie de Jean le Petit, *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVII (1912), p. 351 : ܬܘܒ ܬܫܥܝܬܐ ܕܐܒܐ ܩܕܝܫܐ ܘܒܚܝܪܐ ܘܡܫܒܚܐ... ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܙܥܘܪܐ... *Histoire du père saint et éprouvé* (Bahira) *et sublime... Mar Jean le Petit.* — *Ibid.*, p. 357 : ܗܘ ܕܝܢ ܪܒܐ ܗܘܐ ܕܝܪܝܐ ܓܒܝܐ ܘܒܚܝܪܐ. *Le grand était un moine choisi et éprouvé* (Bahira). — *Ibid.*, p. 366 : ܐܬܩܪܒ ܗܘܐ ܣܒܐ ܪܒܐ ܘܒܚܝܪܐ ܕܥܡܪ ܬܡܢ. *Il arriva un vieillard grand et éprouvé* (Bahira) *qui demeurait là*, etc. — De la même manière : de ce qu'Abraham était d'abord paien (ܚܢܦܐ = Ḥanfâ), — son apocalypse raconte même qu'il allait vendre les dieux fabriqués par son père, — on a fait de ce mot «paien» le nom d'une religion. — L'*Hégire* est sans doute aussi l'ère des fils d'*Hagar* (ܒܢܝ ܗܓܪ) ou des Agaréens (ܡܗܓܪܝܐ).

Dieu et ont discuté sa doctrine, mais que les chrétiens ne l'ont jamais fait[1].

C'est là qu'il faut chercher la cause des premiers succès des Musulmans depuis le sud de l'Égypte jusqu'au fond de la Perse[2]. Nous avons vu qu'en 639 Amrou a traité avec les chrétiens syriens et qu'ils lui ont rendu le service de traduire l'Évangile, prémice de tous les ouvrages et de toutes les sciences que les Syriens devaient plus tard transmettre à l'Islam. L'année suivante (640), les Arabes franchirent l'Euphrate; les Edesséniens vinrent traiter avec eux, et leur ouvrirent leur ville sans résistance, le primat jacobite d'Orient livra Tagrit[3],

[1] Cf. *L'expansion nestorienne en Asie*, loc. cit., p. 224-230. On apporte en général trop de rigueur, à notre avis, dans la recherche des sources du Coran. Il ne peut s'agir que de sources orales plus ou moins digérées et brassées. Toutes les confusions restent donc possibles et même probables. M. Cl. Huart a mis en relief l'influence des anciens poètes arabes qui colportaient et récitaient des poésies, comme nos trouvères les chansons de gestes, *Journ. asiat.*, x^e^ série, t. IV (1904), p. 130-3 et 165-7. Il ne faut pas négliger non plus les conversations familiales de Mahomet. Sur l'introduction postérieure des traditions judéo-chrétiennes dans l'Islam, cf. Cl. Huart, *Ibid.*, p. 331-350.

[2] La défection, en plein combat, des Benou-Thenoukh qui semblent être les Tanoukaié jacobites, a sauvé une première fois les Arabes, cf. *infra*, p. 261, note 3. Les Arabes du Sud, auxquels Sergius n'avait pas donné leur solde accoutumée, avaient été les premiers à faire défection et à introduire leurs compatriotes à Gaza, cf. Théophane, *ad ann.* 623; c'étaient les transfuges qui enseignaient aux nomades l'emploi des machines de guerre, Lebeau, *Histoire du bas Empire*, LVIII, 19. Ce n'est partout que trahison: Romain livrait Bosra, *Ibid.*, LVIII, 16; Josias livrait Damas, *Ibid.*, LVIII, 25; un autre livre les gens de Tripoli, LVIII, 32; un autre fait perdre la bataille de l'Yarmouk qui amène la défection des Arabes de Ghassan, *Ibid.*, LVIII, 44; Yukinna (sans doute un Arabe, car ce nom n'est autre que يوحنّا — Jean) livre de nombreuses villes, *Ibid.*, LVIII, 49 à 54; d'autres se taillent des royaumes, *Ibid.*, LVIII, 24; les gouverneurs se jalousent et ne se prêtent pas secours, LVIII, 35; d'autres traitent pour leur compte particulier comme Cyrus pour Alexandrie, LVIII, 63, et Jean pour l'Osroène, cf. Théophane *ad ann.* 628. L'empire grec a donc succombé sous les coups des siens plutôt que sous les coups des habitants de l'Hidjaz.

[3] Cf. Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, II, 124-126. Cité *Patr. orient.*, III, 58 : Vie de Marouta.

l'évêque Gabriel livra le Tour ʿAbdin (voir appendice 3°), et «l'armée des Romains, dit Michel, se retira avec douleur de toutes les villes»[1]. On allait voir bientôt les conversions en masse de villes et de peuplades comme les Ghassanides de Syrie et les habitants de toute la côte du golfe Persique. Ces désertions avec armes et bagages devaient introduire en bloc dans l'islamisme les écoles et les monastères, la philosophie et la mystique des chrétiens. «Où est le grand peuple des Mazonites[2], écrivait, vers l'année 650, un patriarche nestorien; où est le grand peuple des Mazonites qui s'est précipité dans le gouffre de l'apostasie pour le seul amour de la moitié de ses biens[3]? Où sont les sanctuaires de la Karmanie et de tout le Fars?[4]»

En Égypte, Jean de Nikiou nous apprend que, dès l'an 641, on prêtait secours aux Musulmans à cause des persécutions d'Héraclius; les habitants du Fayoum s'étaient soumis aux Arabes, leur payaient tribut et tuaient tous les soldats romains qu'ils rencontraient[5]. Ce mouvement ne put que s'accroître après le colloque de Benjamin et d'Amrou en 643, aussi Makrizi raconte que 70,000 moines quittèrent le désert et vinrent au-devant d'Amrou ibn al ʿAṣ pour le complimenter[6].

(1) *Chronique*, II, p. 426.

(2) Mazoun était le nom donné en particulier à Sohar, et en général à toute la région d'Oman, cf. H. Lammens, *loc. cit.*, II, 1907, p, 400-401, et F. Nau, *Maronites, Mazonites et Maranites*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. IX (1904), p. 268-276.

(3) D'autres ont préféré — à ce moment-là — perdre la moitié de leurs biens. Voir aussi Bar Hébraeus, *Chronique eccl.*, I, 338: «Les habitants du pays d'Alep (après 798) abandonnèrent leur foi *tous en même temps*, et se firent Arabes.»

(4) Cf. Rubens Duval, *Išoʿyahb patriarchae III, Liber epistularum*, Paris, 1905, p. 179 à 182, 192.

(5) *Chronique* de Jean de Nikiou, éd. Zotenberg, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIV, Paris, 1883, p. 559, 562-563; cf. p. 570.

(6) *Les couvents des chrétiens*, trad. E. Leroy, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIII (1908), p. 198-199.

IMPRIMERIE NATIONALE.

8. Nous condamnons ce concours apporté au panislamisme par les patriarches copte et syrien, mais nous ne voulons cependant pas dissimuler leurs motifs : ils n'étaient Grecs que par droit de conquête; leur gouvernement, au lieu de s'appliquer à faire régner la paix entre tous les citoyens, comme c'était son devoir, avait fomenté les discordes civiles en se faisant l'instrument d'un parti; aussi les Jacobites avaient vu confisquer leurs couvents et disperser de force leurs communautés[1]. Ils avaient constaté que ce gouvernement, si brutal envers les êtres sans défense, était miné par le matérialisme et la corruption, puisque, au milieu d'un luxe qui nous a fourni l'épithète de «byzantin» et avec un budget jusque-là inouï, il n'avait su préparer ni ces armes, ni ces fortifications permanentes ou volantes, sans lesquelles la bravoure toute seule n'est plus qu'imprévoyance et folie. Ils avaient vu leurs provinces envahies et ils pouvaient encore se demander si certains matérialistes étaient capables d'apprécier les idées de sacrifice et de dévouement, et s'ils ne se bornaient pas à les exploiter au temps du péril[2]. Aussi on comprend que l'un des leurs ait écrit :

Héraclius ne permettait pas aux orthodoxes de se présenter devant lui et n'accueillait pas leurs plaintes au sujet du vol de leurs églises. C'est

[1] Les Grecs avaient encore commis la faute politique de décapiter et d'émietter, pour raison confessionnelle, la confédération des Arabes jacobites : cf. : Michel, *Chronique*, II, p. 350.

[2] Nous ne savons pas si le gouvernement byzantin était capable de se corriger, de cesser d'être le représentant d'une seule faction et l'oppresseur du reste des Grecs et de donner l'égalité de droits et de traitement à tous les sujets de l'Empire, car, trois cents ans plus tard (968), lorsque Nicéphore Phocas eut récupéré la Syrie dévastée et dépeuplée, il demanda au patriarche jacobite Jean VII de venir y habiter et d'y amener ses coreligionnaires avec lui; il lui promit la liberté religieuse, mais bientôt il manqua à sa promesse, fit conduire le patriarche jacobite avec quatre évêques à Constantinople et les somma, après une discussion de deux mois, d'adhérer au concile de Chalcédoine. Sur leur refus, ils furent emprisonnés. Cf. Michel, *Chronique*, III, 131;

pourquoi le Dieu des vengeances, qui est seul tout-puissant, qui change l'empire des hommes comme il veut, le donne à qui il veut et y élève les plus humbles, voyant la méchanceté des Romains qui, partout où ils dominaient, pillaient cruellement nos églises et nos monastères et nous condamnaient sans pitié, amena de la région du Sud les fils d'Ismaël pour nous délivrer par eux des mains des Romains [1].

9. Ils ont été délivrés des Romains, mais ils n'ont pa moins souffert de la part des panislamistes. Pour nous borner à l'Égypte, nous trouvons que les Musulmans prenaient les notables pour otages, les maltraitaient et les mettaient à mort pour semer la terreur, car Jean de Nikiou écrit : « Amrou fit arrêter les magistrats romains et leur fit attacher les mains et les pieds avec des chaînes et des ais de bois, et il exerça d'innombrables actes de violence; alors il y eut une panique par toutes les villes d'Égypte; les habitants prenaient la fuite en abandonnant leurs biens [2]. »

Ces départs fournissaient le prétexte cherché pour déménager les maisons vides, prendre possession des biens abandonnés, mettre le pays en coupe réglée et brûler les villes. Jean de Nikiou écrit [3] : « Lorsque les Musulmans, accompagnés de rénégats, arrivaient dans une ville, ils s'emparaient de tous les biens des chrétiens qui s'étaient enfuis. . ., ils obligeaient les chrétiens à porter aux Musulmans du fourrage pour leurs bêtes et à fournir du lait, du miel, des fruits et beaucoup d'autres objets en dehors des rations ordinaires. . . Amrou fit

Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, I, 412-414; Assémani, *Bibl. or.*, II, 133-140; Lequien, *Oriens christ.*, II, 1378 et seq. Ce fut encore pis, cinquante ans plus tard (1029), sous le règne de Romain, cf. Michel, *Chronique* III, 140-145, 147, 166-167. Par contre, Michel loue plusieurs fois la tolérance « des Francs », *Ibid.*, III, 222, 226, 249.

(1) Michel, *Chronique*, II, 412-413, et Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, I, 273.

(2) *Chronique*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXIV, Paris, 1883, p. 560.

(3) *Ibid.*, p. 560, 562, 577.

détruire les maisons des habitants d'Alexandrie qui avaient pris la fuite et il ordonna de brûler la ville des deux fleuves. Les habitants, avertis du danger, sauvèrent leurs biens et abandonnèrent la ville, et les Musulmans y mirent le feu.»

Il pouvait même arriver à Amrou d'incendier quelques cathédrales, comme Saint-Marc d'Alexandrie [1], ou quelques bibliothèques, comme celle de la même ville [2]. On a voulu laver sa mémoire de ce dernier forfait qui n'est pas unique dans l'histoire de l'islamisme [3], mais il n'est pas vraisemblable qu'il en ait enlevé les livres avant d'y mettre le feu, car cet artifice suppose une culture plus raffinée que la sienne.

Une partie des habitants était emmenée en captivité; les autres étaient accablés d'impôts, car Jean de Nikiou écrit [4] : «Après avoir vaincu les habitants de la Pentapole, Amrou ne les y laissa pas demeurer, mais il enleva de ce pays un immense butin et un grand nombre de captifs... et les Musulmans prirent possession de toute l'Égypte, du midi et du nord, et ils triplèrent l'impôt. Les habitants arrivèrent à offrir leurs enfants en échange des sommes énormes qu'ils avaient à payer chaque mois.» Et si l'on se demande comment concilier les actes d'Amrou avec ses paroles, Jean de Nikiou nous apprend en somme qu'il tenait les traités pour des chiffons de papier : «Amrou traitait les Égyptiens sans pitié, dit Jean, et n'exécutait pas les conventions qui avaient été stipulées avec lui, car il était de race barbare [5].»

(1) *Patr. orientalis*, I.

(2) Cf. Bar Hébraeus, *Histoire des dynasties*, trad. Pococke, Oxford, 1663, p. 114. On a trouvé étrange que cet incendie ne soit pas mentionné par les contemporains, et on a vu là — non sans raison — un motif pour le révoquer en doute.

(3) C'est ainsi que les livres de Sévère bar Šakako furent aussi portés au bain public (*δημόσιον*) du sultan de Mossoul, cf. Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, I, 411 (en l'année 1241).

(4) *Loc. cit.*, p. 569, 577, 578, 585.

(5) *Loc. cit.*, p. 578.

Ce fut encore pis lorsque les rénégats, déjà redoutables au temps de Jean de Nikiou[1], entrèrent en scène avec la rage qui les caractérise; ils en arrivèrent à former un complot et à brûler simultanément la plupart des églises de l'Égypte. «À ce moment, écrit Makrisi, les hommes qui faisaient la prière du Vendredi sortirent des mosquées et furent témoins d'un spectacle effrayant : une poussière épaisse, la fumée de l'incendie, le tumulte de la foule qui emportait son butin faisaient songer aux horreurs du jugement dernier[2].» Le sultan voulait punir les coupables, mais les émirs lui démontrèrent que «les véritables causes de l'incendie étaient la perversité des chrétiens et leurs excès d'impiété dont Dieu (qu'il soit loué!) avait voulu les punir[3]». «Un grand nombre de chrétiens furent donc mis à mort, et — après diverses péripéties — le sultan d'Égypte «ordonna de lui amener tous les chrétiens que l'on trouverait. Quiconque les arrêterait serait maître de leurs biens et de leur vie..., de sorte que les chrétiens durent s'abstenir de paraître sur la voie publique et qu'un grand nombre d'entre eux se firent musulmans»[4].

10. Telles ont été les conséquences des colloques d'Amrou avec Jean en 639, et avec Benjamin en 643. Les Arabes chrétiens, nombreux et riches, auraient pu servir de rempart, une fois de plus, à l'empire grec, et arrêter l'exode des Agaréens, que la surpopulation, la misère et l'avidité faisaient sortir des sables de l'Hidjaz[5]. Ils étaient la digue naturelle opposée à

(1) *Loc. cit.*, p. 585.

(2) *Les Églises des chrétiens*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XII (1907), p. 197.

(3) *Ibid.*, p. 201.

(4) *Ibid.*, p. 208.

(5) En 1178, par exemple, «un peuple nombreux, pressé par la famine, s'ébranla et partit de l'Arabie». Mais cette «hégire» ne trouva pas les complicités qui avaient fait le succès de la précédente. Cent mille hommes furent tués,

tout mouvement panarabique, qui devait ou échouer, ou évoluer sous leur direction.

Lorsque les deux patriarches jacobites ont pactisé avec les Agaréens, ils ont enlevé cette dernière digue, et le panarabisme, triomphant hors de leur direction, est vite devenu le panislamisme. Le Dieu des vengeances qu'ils invoquaient les a certainement mis en face des conséquences de leurs compromissions : il leur a montré le sang chrétien répandu par les Arabes musulmans depuis la Perse jusqu'aux Pyrénées, et les ruines accumulées par les Turcs musulmans depuis leur pays d'origine, la Sibérie [1], jusqu'à l'Inde et jusqu'au Danube. Ils ont pu voir, au point de vue chrétien et au point de vue patriotique, qu'ils avaient mal agi. Ils devaient laisser à la Providence le soin de rendre à chacun son dû, offrir leurs souffrances passées en holocauste pour leur salut et pour le salut de leur peuple, et donner un loyal concours à leur souverain, par cela seul qu'il était leur souverain et que les Arabes pillards étaient d'injustes agresseurs. Et s'ils avaient échoué, si leur sacrifice avait été vain, ils auraient eu du moins la satisfaction que donne le devoir accompli, et ils auraient pu répéter ce que Judas Macchabée disait dans une circonstance analogue : *Il nous vaut mieux mourir dans le combat que voir les maux de notre nation. Si notre jour est venu, mourons avec courage pour nos frères* [2].

II. Les *faits divers*, consignés dans notre manuscrit à la suite du colloque, ressemblent aux colophons et ont donc

et les autres se noyèrent en voulant repasser l'Euphrate. MICHEL, *Chronique*, III, 376.

[1] MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, III, 151-157, raconte comment les Turcs ont quitté le sud de la Sibérie, d'abord comme auxiliaires des Perses ou des Arabes, et ensuite comme envahisseurs.

[2] I Macch., III, 59; IV, 10.

chance d'être l'œuvre personnelle du compilateur. Les concordances des jours de la semaine et des quantièmes du mois sont d'ailleurs exactes. Le tremblement de terre du 28 février 713, raconté ici très longuement, est mentionné en trois lignes par Théophane, Agapius et Michel le Syrien. Les autres faits semblent personnels à notre auteur : comète le 8 avril 712; peste de 712 à 713; peste, sauterelles, ouragan (20 mai 714); grêle; mort de Walid (février 715), avarice de Soliman; grêle le 27 avril 715 et le 20 avril 716.

F. Nau.

TEXTE SYRIAQUE.

ܬܘܒ ܐܓܪܬܐ ܕܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܦܛܪܝܪܟܐ. ܥܠ ܡܡܠܠܐ ܕܥܒܕ
ܥܡ ܐܡܝܪܐ ܕܡܗܓܪ̈ܝܐ.

ܥܠ ܕܝܕܥܝܢ ܕܒܪܝܫܐ ܘܫܘܬܦܐ ܕܥܠܝ̈ܢ ܐܬܡܠܝܬܘܢ: ܥܠ ܡܘܕܥܝܢܢ ܠܟܘܢ ܕܥܠܠܗ̈ܘ ܐܡܝܪܐ ܒܝܘܡ ܩܕܡܝܐ ܠܦܛܪܝܪܟܐ ܘܡܩܡܝܢ ܡܢ ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ ܘܡܪܐ ܘܦܛܪܝܪܟܐ ܕܝܠܢ: ܡܘܕܥܝܢ ܠܚܘܒܟܘܢ܇ ܕܒܬܫܥܐ ܒܝܪܚܐ ܗܘܐ ܐܝܪ. ܒܝܘܡ ܚܕܒܫܒܐ ܩܕܝܫܐ. ܥܠܝܢ ܩܕܡ ܡܫܒܚܐ ܗܢܐ ܐܡܝܪܐ. ܘܐܫܬܐܠ ܡܢܗ ܗܘ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܐܦܠ ܕܢܐ܇ ܕܐܢ ܚܕ ܗܘܘ ܒܗܘ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܐܬܝܗܒ ܘܠܐ ܡܫܚܠܦ ܒܟܠܗ ܐܢܫ ܕܐܚܝܕܝܢ ܠܗܘܢ ܐܢܫܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܘܡܫܬܡܫܝܢ ܒܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܕܟܠܟܠ ܠܗܘܢ. ܘܦܩܕ ܠܗ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܚܕ ܗܘܘ ܒܗܘ ܐܬܝܗܒ ܠܟܠ ܥܡ̈ܡܐ ܘܐܘ̈ܡܘܬܐ. ܘܚܟܝ̈ܡܐ ܘܠܣܟ̈ܠܐ. ܘܥܒ̈ܕܐ ܘܚܐܪ̈ܐ. ܘܐܢ̈ܫܐ ܘܦܫܝ̈ܛܐ ܘܡܪܝܐ ܕܟܠ ܥܡ̈ܡܝܢ ܘܠܫ̈ܢܝܢ.

ܘܐܡܪ ܬܘܒ ܗܘܐ ܕܟܕ ܚܕ ܐܬܝܗܒ ܐܘܢܓܠܝܘܢ. ܡܢܘ ܗܘܐ ܡܫܚܠܦܐ. ܘܗܘ ܦܛܪܝܪܟܐ ܦܢܝ. ܕܐܦܢ ܚܕ ܗܘܘ ܒܗܘ ܐܬܝܗܒ ܐܘܪܝܬܐ ܘܡܫܬܡܫܐ ܡܢ ܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܘܡܗܓܪ̈ܝܐ. ܘܡܢ ܝܗܘ̈ܕܝܐ ܘܡܫܡܪ̈ܝܐ. ܘܟܡܫܬܡܠܐ ܦܫܝܩ ܟܠ ܟܬܒܐ. ܗܟܢܐ ܘܡܓܠܝܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ. ܟܠ ܗܪ̈ܣܝܣ ܐܢܬܝܠܬ ܡܫܬܟܚܐ ܘܡܬܦܩܕܐ ܒܗ܇ ܘܒܗ ܐܟܘܬܗ ܀

ܘܐܡܪ ܬܘܒ ܗܘܐ܇ ܕܡܢܐ ܐܡܪܬܘܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ. ܐܠܗܐ ܗܘ

ܐܘ ܠܐ. ܘܦܩܕ ܗܘ ܐܒܘܢ: ܕܐܟܘܬ ܐܠܗܘܬܗ ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܐܬܝܠܕ ܡܢ ܠܐܠܗܐ ܐܒܐ. ܡܫܬܘܕܐ ܘܠܐ ܡܘܕܐ. ܘܒܣܬܪܐ ܕܐܢܫܐ ܟܠܗܘܢ ܦܘܪܫܢܐ ܕܒܝܢܬܐ ܐܒܗܬܐ ܘܐܬܒܪܝܘ ܡܢ ܚܕܐ ܦܪܨܘܦܐ ܘܡܢ ܦܪܨܘܦܐ ܘܟܠܗܘܢ ܡܟܢܐ ܠܐܠܗܐ ܡܢܝܢ ܗܘܐ ܒܪܢܫܐ܀

ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܫܡܫܢܐ ܐܡܝܪܐ ܗܘܐ· ܕܟܕ ܐܠܗܘܬܗ ܡܫܡܫܢܐ ܒܒܪܢܫܘܬܗ ܕܡܢܝܢ: ܗܢܘ ܕܐܦܢܝܬܗ ܕܐܠܗܐ ܐܠܗܘܬܗ܇ ܦܢ ܛܘܒܢ ܗܘܐ ܘܡܒܝܢ ܒܨܘܡܐ ܘܠܐܢܫܐ܀ ܗܢܘ ܐܒܘܢ ܛܘܒܢܐ ܒܡܢܗ ܕܡܠܟܐ ܐܢܬܘ. ܟܕ ܣܓܕ ܠܐܠܗܐ ܦܘܪܩܢܐ ܕܡܫܝܚ: ܗܘܐ ܠܗܢ ܟܕ ܡܠܟܐ ܒܡܢ ܨܘܡܐ ܐܪ̈ܒܥܝܢ ܐܝܡܡܝܢ ܘܐܪ̈ܒܥܝܢ ܒܠܝ̈ܠܗ. ܦܢ ܛܘܒܢ ܗܘܐ ܘܡܒܝܢ ܒܨܘܡܐ ܘܠܐܢܫܐ. ܒܨܘܡܐ ܕܝܠܗ ܘܡܫܡܫ̈ܢܘܬܗ܇ ܐܦܢܝܬܗ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ. ܘܐܦܢ ܗܘ ܐܡܝܪܐ. ܕܗܘ ܠܐܠܗܐ ܗܘܐ ܘܡܒܝܢ ܒܨܘܡܐ ܘܠܐܢܫܐ. ܘܡܣܝܒܪ ܫܥܝ ܡܢܗ ܕܐܒܘܢ. ܕܗܘܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܠܐܠܗܐ. ܟܕ ܐܠܗܘܬܗ ܗܘܐ *ܒܒܪܢܫܘܬܗ ܕܟܠܗܘܬܐ ܗܘ ܛܘܒܢ ܗܘܐ *fol. 74 r°. ܘܡܒܝܢ ܒܨܘܡܐ ܘܠܐܢܫܐ. ܘܟܠ ܕܒܗܘܢ ܐܝܟ ܠܐܠܗܐ ܐܫܬܒܚ ܟܠ܀

ܘܐܘܒ ܗܘ ܡܫܡܫܢܐ ܐܡܝܪܐ ܐܡܪ. ܐܒܘܢ ܘܨܘܡܐ ܐܝܟ ܠܐܢܫܘܬܐ ܗܘ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗܘܢ. ܗܢܘ ܛܘܒܢܐ ܐܒܘܢ ܐܡܪ. ܕܠܐܢܫܘܬܐ ܗܘ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܗܘܐ ܕܒܦܘܪܫܢܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ܘܐܫܬܪܪ ܗܘܘ. ܐܒܘܢ ܘܐܫܬܡܥ ܘܡܫܡܫܢ ܘܡܫܡܫܐ ܘܗܘܢ ܡܣܒܪܐ ܕܢܦܠ܇ ܘܡܫܡܫܢ ܩܕܡ ܘܐܬܩܢܐ. ܗܢܘ ܐܡܝܪܐ ܐܒܘܢ. ܘܡܫܡܫܢܐ ܠܐ ܡܫܡܫܢܘܬܗ. ܡܢ ܕܝܢ ܘܐܬܕܒܪ ܟܠܗ ܡܫܡܫܢܐ. ܗܢܘ ܐܒܘܢ ܛܘܒܢܐ ܦܩܕ܇ ܕܐܝܟ ܩܕܡ ܬܪ̈ܬܝ ܘܡܫܡܫܢܐ ܢܦܩܝܢ ܗܘܘ. ܐܠܐ ܡܫܪܪܘܬܐ ܘܒܪܝܪܘܬܐ ܕܚܝܠܐ ܕܗܘܝܢ܇ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܗ ܠܟ̈ܠܗ ܙܒܢ

ܗܘܐ ܘܡܬܒܥܐ : ܒܥܕܢܐ ܕܐܦ ܒܥܡ̈ܠܐ ܘܒܫܘܠ̈ܦܐ ܘܒܪ̈ܘܟܒܬܐ
ܡܫܬܚ̈ܠܦܬܐ ܕܟܝ̈ܢܐ ܢܣܒܘܢ. ܘܦܬܓ̈ܡܐ ܢܡܠܠܘܢ ܥܠܘܗܝ ܢܚܘܝܘܢ
ܘܢܒܥܘܢ. ܘܠܐ ܙܕܩ ܗܘܐ ܡܢܝܢܐ ܕܐܬܒܥܘ ܥܠܬܐ ܠܫܘܒܚܐ
ܕܢܬܒܥܘܢ ܡܢ ܟܝܢܐ ܚܝܐ. ܘܢܩܪܘܢ ܒܬܪ ܫܘܠܛܢܐ. ܐܠܐ ܗܘ
ܕܐܬܝܗ ܒܪܝܐ ܐܦܢܝ ܗܘܐ ܠܗ̇ ܠܒܪܝܬܐ. ܕܢܥܒܕ ܐܢܫܐ ܠܒܪܝܬܐ.. ܕܥܒܪܐ
ܟܝܢܐ ܥܒܪܐ ܚܕ ܗܘ. ܒܗ ܗܘܐ ܓܝܪ ܟܠܗ̇ ܒܪܝܬܐ ܕܚܕ ܗܘ ܟܝܢܐ.
ܘܚܕܐ ܐܝܬܘܬܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. ܘܡܫܬܘܕܝܐ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ
ܡܠܟܐ ܘܡܪܝܐ ܘܐܠܗܐ ܟܝܢܐ ܕܗܘ ܟܕ ܗܘ ܚܕ ܐܝܬܘܗܝ ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ.
ܘܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ܘܦܪ̈ܨܘܦܐ. ܠܐ ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܘܠܐ ܡܬܬܘܕܐ ܠܬܠܬܐ
ܟܝ̈ܢܐ ܐܘ ܠܬܠܬ ܐܠܗܘܬܐ؛ ܐܘ ܡܢ ܟܝ̈ܢܐ ܘܐܠܗܘ̈ܬܐ ܡܛܠ ܕܚܕܐ
ܐܠܗܘܬܐ ܕܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪܢ. ܘܡܢ ܐܒܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܒܪܐ ܘܪܘܚܐ. ܘܠܐ ܙܕܩ ܐܢܘܢ ܠܡܦܪܫܘ ܐܦ ܡܫܬܟܚܬ
ܠܗ̇ ܠܗ. ܠܡܫܪܪܘ ܗܠܝܢ ܡܢܗܘܢ ܡܢ ܟܬܒ̈ܐ ܩܕܝܫܐ.

ܘܐܦ ܟܕ ܗܠܝܢ ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܐܡܪܐ. ܠܐܒܐ ܗܘܐ ܠܡܫܪܪܘ. ܕܐܢ
ܐܝܬܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܟܝܢܐ ܘܡܢ ܡܪܝܡ ܐܬܝܠܕ. ܘܐܢ ܐܝܬ ܒܪܐ
ܠܐܠܗܐ. ܕܐܝܬܘܗܝ ܠܗ ܒܗ ܒܡܠܬܐ ܘܡܢ ܐܘܪܝܬܐ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܥܠܝܗ
ܐܡܪ ܕܒܗ ܡܢܗܝܢ ܠܡܫܡܥ ܐܠܐ ܘܡܢܗܘܢ ܢܒ̈ܝܐ ܩܕܝܫܐ ܩܕܡܘ
ܐܬܟܪܙ ܘܡܢܗ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܡܫܝܚܐ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܒܗ ܡܫܝܚܐ
ܒܬܪܗ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬ ܕܟܬܝܒ ܒܣܦܪ ܡܬܝܐ.
ܐܝܟܢܐ ܡܫܝܚܐ ܒܥܒܪܗ. ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܕܒܥܠܡܐ ܡܫܝܚܐ ܢܦܩܘ
ܦܪܘܩܐ ܘܡܠܟܐ ܩܕܡܝܢ ܩܪܐ ܘܫܪܒܬܗ ܡܥܡܕܢܝܬܐ ܕܡܢ ܒܝܬ
ܩܕܡܝܬܐ ܕܐܠܗ̈ܘܬܐ ܢܩܦܢ. ܘܐܬܐ ܠܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܘܩܪܐ ܕܢܥܒܪ ܡܢ ܥܠܘܗܝ
ܢܒ̈ܝܐ. ܘܡܢ ܡܘܫܐ ܒܪܗ ܒܥܠܡܐ. ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܐܡܪܐ. ܠܐ

ܦܓܥ ܗܘܝܢ ܡܢ ܒܬܪܐ. ܐܠܐ ܡܘܫܐ ܒܠܚܘܕ. ܕܢܬܚܘܐ ܠܗ ܕܡܫܝܚܐ
ܠܗܘܐ ܐܠܗܘܬܗ. ܘܗܘ ܕܝܢ ܗܘ ܛܘܒܢܐ ܟܕ ܐܬܚܙܝܬܐ ܗܝܡܢܐܝܬ
ܐܦ ܡܘܫܐ: ܗܘ ܕܐܡܛܪ ܡܪܝܐ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܢܘܪܐ ܘܟܒܪܝܬܐ
ܥܠ ܣܕܘܡ ܘܥܠ ܥܡܘܪܐ. ܐܡܪ ܕܝܢ ܡܗܝܡܢܐ ܐܡܝܪܐ.· ܕܢܚܘܐ
ܠܐܣܘܐ ܒܗ ܒܟܬܒܐ. ܘܠܐ ܠܗܘܝܐ ܚܙܐ ܗܘ ܐܟܘܬ ܒܟ̈ܬܒܐ
ܡܫܬܥ̈ܝܐ ܥ̈ܒܪܝܐ ܘܣܘ̈ܪܝܝܐ. ܘܐܫܬܟܚܘ ܗܘܘ ܓܒܪ̈ܐ ܒܝܫܝܢ ܒܗ
ܒܗܘܢܐ. ܘܐܝܬܝܗ ܡܣܓܝܐܐ. ܘܡܠܟ̈ܘܬܗܘܢ ܚܠܦ ܗܘܝܢ ܠܗܡܟܬܐ.
ܘܗܘ ܗܢܐ ܡܗܝܡܢܐ ܕܡܠܟܐ ܘܡܠܟܐ: ܦܩܕ ܐܡܝܪܐ ܕܢܐܬܐ ܚܕ
ܡܗܘܕܝܐ: ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܘܩܪܐ ܟܬܒܐ ܚܘܒܐ ܕܟܬ̈ܒܐ:
ܘܐܬܐ ܕܠܐ ܗܘܐ ܗܝܡܢܐ ܐܬܐ. ܒܗ ܒܡܠܬܐ ܐܬܘܪܝܬܐ. ܘܗܘ ܕܝܢ
ܦܫ.· ܘܠܐ ܢܒܥ ܐܠܐ ܫܬܩܐܝܬ.
ܡܢ ܗܪܟܐ ܒܥܐ ܗܘ ܐܡܝܪܐ ܒܝܕ ܕܢܫܠܛ ܥܘܠܐ ܢܡܘ̈ܣܐ
ܕܥ̈ܕܬܐ. ܕܡܢܐ ܘܐܝܟܢܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܐܢ ܒܗ ܠܐܘܪܚܬܗܘܢ
ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܘ ܠܐ. ܘܠܐܘ ܗܘ.· ܕܐܢ ܐܢܫ ܓܒܪܐ ܡܝܬ ܒܢ̈ܝܐ ܐܘ
ܒܢ̈ܬܐ. ܘܐܢܬܬܐ ܘܐܚܐ ܘܐܚܬܐ ܘܒܪ ܕܕܐ. ܐܝܟܢܐ ܒܗܘܢ ܢܬܦܠܓ
ܝܪ̈ܬܘܬܗ ܡܢܝܢܐ ܒܢܝܢܐ. ܘܟܕ ܗܘ ܐܝܟ ܕܐܡܝܪ ܐܡܪ.
ܕܐܘܪܚܬܗܘܢ ܠܟܘܢܫܐ ܐܠܗܝܐ: ܕܡܬܩܢܐ ܡܫܝܚܐ ܘܦܘܩ̈ܕܢܐ
ܡܫܝܚܐ ܩܕܝܫܐ ܘܩܕܝܫܐ: ܘܟܠ ܫܠܝ̈ܚܐ ܘܟܢܘ̈ܫܬܐ ܩܕܝܫܬܐ: ܘܡܢܗ
ܡܬܢܨܒܐ ܘܡܬܬܩܢܐ ܩܕܝܫ: ܘܫܠܝ̈ܚܐ ܐܠܗܝ̈ܐ ܟܬܒܐ ܫܪܝܪܐ:
ܦܘܩܕܢ ܡܫܝܚܝ ܗܘܘ *ܐܡܪ ܟܬܒܐ. ܟܕ ܡܫܝ̈ܚܐ ܕܡܫܝܚܝ̈ܐ *fol. 75 r°.
ܟܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܦ̈ܩܘܕܐ ܘܡܫܝ̈ܚܐ ܕܡܫܝ̈ܚܬܐ. ܘܕܟܠܗܘܢ ܡܫܝ̈ܚܝܐ
ܦ̈ܩܘܕܐ ܠܟܠܗܘܢ: ܐܝܟܢܐ ܘܢ̈ܡܘܣܐ ܘܟܬܒ̈ܐ. ܘܐܡܪ ܗܘ
ܡܫܝܚܐ ܐܡܝܪܐ ܕܚܕܐ ܡܢ ܬܠܬ ܟܠܐ ܐܠܐ ܕܐܬܚܙܝ. ܐܘ ܐܝܟܢܐ

ܒܗ ܢܦ̈ܫܬܐ ܕܡܠܟܘܗܝ ܕܐܘܪܫܠܡ ܘܐܡܟܝܢ ܘܟܘܗܝ ܠܐܬܪܘܗܝ.
ܐܘ ܠܡܠܟܘܗܝ ܒܢܡܘܣܐ ܕܡܨܪܝܐ. ܘܟܕ ܗܘ ܐܒܘܗܝ ܦܠܚ: ܕܢܡܘ̈ܣܐ
ܒܗ ܒܒܢ̈ܝܢܫܐ: ܕܐܝܟ ܘܐܪܝܘܣ: ܘܡܠܟܝܢ ܠܡܘܟܠܐ
ܘܡܫܘܚܬܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܘܒܥܕ̈ܬܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܘܒܢܡܘ̈ܣܐ ܕܒܝܬܐ.
ܗܟܝܠ ܘܟܕ ܐܝܬ ܗܟܝܢ ܐܠܗܐ ܒܐܘܡܢܐ ܕܐܘܡܢܐ ܗܘ ܡܫܒܚܐ.
ܘܡܫܒܚܐ ܠܗܘܢ ܒܡܫܒܚܘܬܗ ܠܐ ܐܢܫ ܕܢܟܠ.

ܦܫܝܛ ܒܬܪܟܢ ܕܬܠܬܐ. ܐܦ ܐܢ̈ܫܝܢ ܒܗܝ ܡܢ ܗܢܘܢ ܩ̈ܫܝܫܐ ܡܬܐܡܪܐ
ܕܦܝܠܘܣܘܦܐ ܕܒܟܫܝܪܘܬܐ. ܒܟܠ ܕܦܪܫ ܗܘܐ ܡܢ ܐܪ̈ܣܛܘܛܠܝܣ
ܘܡܢ ܒܟܫܝܪܘܬܐ. ܡܬܝܕܥ ܗܘܐ ܠܐ ܡܫܘ̈ܚܬܐ ܘܐܣܛܪܘ ܕܐܣܛܠܐ
ܡܢ ܐܣܛܪܢܘܡܝܐ. ܘܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܘܡܬܝܕܥ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ.
ܕܐܝܟ ܒܬܪܬܗ ܡܠܬܐ ܕܗܕܐ ܒܟܫܝܪܘܬ ܦܘܡܗ. ܘܡܟܝܢ
ܚܝܠܐ ܘܡܬܡܠܐ ܕܡܠܗ: ܐܝܟ ܕܡܘܪܐ ܠܐ ܡܫܬܥ̈ܝܐ ܕܡܠܗ ܕܐܡܪ.
ܕܡܢܗ ܡܟ̈ܠܐ ܘܡܫܘ̈ܚܬܐ ܡܬܡܫܚܝܢ ܒܟܠܗ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܐܠܐ ܠܐ
ܠܐܬܪܘܗܝ ܡܛܠ ܠܡܠܟܘܗܝ ܘܠܐ ܠܐܬܪܘܗܝ. ܡܬܚܫܒ ܒܟܠܗ ܒܗܘܢ
ܗܟܢܐ ܡܛܠ ܠܡܠܟܘܗܝ. ܒܬܪܟܢ ܐܝܟܢ ܡܬܚܫܒܝܢ. ܐܠܐ ܐܢܫܐ
ܕܐܒܘܗܝ ܡܫܡܠܝ ܒܟܠܗ.

ܗܟܝܠ ܐܒܘ̈ܗܬܐ ܡܢ ܦܠ̈ܣܛܝܢܐ ܕܐܬܐܡܪ ܕܡܟܠܬܐ: ܡܬܒܟܝܢ
ܒܡܘܟܠܗ. ܡܛܠ ܗܘ ܕܡܫܬܐܠ ܘܐܬܡܠܝܬ ܐܬܪܗ ܒܟܠܗ ܕܠܐ
ܡܟܠܐ. ܘܐܬܡܠܟܘܗܝ ܒܡܫܢܐ ܕܗܘ ܒܢ̈ܝܫܐ ܢܡܘܣ ܒܒܝܬܐ
ܕܡܠܗ ܘܡܟܠܗ. ܘܒܟܕ ܡܫܡܠܐ ܒܡܘܟܠܐ ܒܡܫܘܚܬܐ ܗܘܐ. ܗܘ
ܕܦܪܫ ܒܪܘܚܗ ܘܡܫܒܚ ܒܒܝܬܗ. ܘܡܟܠܬܐ ܕܡܠܗ ܡܟܠܐܐ.
ܐܦ ܐܢ̈ܫܝܢ ܕܦܝܠܘܣܘܦܐ ܕܒܟܫܝܪܘܬܐ. ܐܝܟ ܕܟܠܗ ܐܦܪܝܢ
ܦܪܘܫ ܒܟܠܗ ܒܬܫܒܘܚܬܐ ܡܢ ܐܣܛܪܢܘܡܝܐ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܕܡܟܠ

ܒܗ̇ ܓܘܐ ܕܒܐܘܪܫܠܡ܀ ܟܕ ܡܠܬܐ ܘܠܐ ܫܪܐ ܐܢܘܢ. ܘܐܬܡܠܟܬ ܡܫܬܪܪ ܗܘܐ ܒܐܬܗ. ܘܟܕ ܗܘܐ ܡܢ ܛܘܒܬܢܘܬܗ܀ ܕܝܘ ܗܒܠ ܣܠܩ ܠܗ ܓܘܐ ܢܥܠܠ. ܘܠܐ ܢܣܒ ܡܕܡ ܒܗܡܟܒܗܘܢ. ܢܚܡ ܗܘܐ ܓܒܪ ܡܣܝܒܪܢܐ ܕܝܠܗܘܢ܀ ܘܪܒܘܬܐ ܕܩܫܝܫܘܬܗ ܘܕܘܟܠܬܐ ܕܡܬܡܠܟܢܐ. ܐܝ ܡܢܐ ܐܢܬ ܡܫܟܚܝܢ ܠܐ ܡܫܢܐ ܒܒܝܬܐ ܕܠܗ.

ܗܘܬܗ ܦܪܚܝܢ ܒܠܗܘܢ ܕܡܫܝܚܐ ܐܡܪܐ܀ ܕܐܠܗܐ ܢܣܒܡܘܢ ܘܢܗܪܘܢ ܒܗܐ ܗܝ ܕܦܪܐ ܒܡܪܝܐ܀ ܘܡܒܝܪܐ. ܗܘܐ ܛܘܒܬܐ ܐܒܐ ܕܓܘܐ: ܘܩܫܝܫܐ ܐܒܗܬܐ ܕܒܡܢܗ: ܐܒܘܢ ܡܪܝ ܬܐܘܡܐ ܘܡܪܝ ܫܐܘܪܐ. ܘܡܪܝ ܫܪܓܝܣ. ܘܡܪܝ ܐܬܢܐܣܝܐ ܘܡܪܝ ܡܫܝܚ ܘܒܠܗ ܫܘܢܘܕܐ ܕܝܠܗܘܢ ܩܕܝܫܬܐ. ܘܩܫܝܫܐ ܘܡܗܝܡܢܐ ܕܗܪܟܐ ܕܒܟܠ ܕܫܠܡ܀ ܘܐܬܡܪܐܬ ܫܢܝܢ ܘܡܕܝܢܬܐ ܫܠܡܬܐ ܘܫܠܝܢ ܡܢ ܡܫܝܚܐ ܡܪܝ ܐܝܬܝܐ ܘܫܦܝܪ ܒܢܝ̈ܐ ܒܡܪܝܐ܀ ܠܥܠܡܝܢ ܥܠܡܝܢ ܘܪ̈ܚܡܘܗܝ ܢܣܩܬܐ ܒܟܠܢ.

ܬܘܒ ܡܫܘܬܐ ܡܫܬܟܚܬܐ ܕܐܬ̈ܐ ܥܠ ܐܪܒܐ ܒܫܢܬ ܐܠܦܐ[1] ܘܟܕ ܒܡܫܝܚܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܕܗܘܢ ܕܒܬܪܗ܀

ܒ ܐܚܕܐ ܡܫܬܚܠܦܬܐ ܡܟܬܒܢܘܬܐ ܕܥܠ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ: ܘܦܪܝܣ ܐܪܒܥܐ[2] ܥܠ ܐܪܒܐ ܠܗ: ܒܫܡܫܐ ܕܗܘܐ ܗܘ ܒܪ ܡܠܟܐ ܒܪ

[1] ܐܠܦܐ en noir et de seconde main; en face en rouge, dans la marge ܡܐܐ

[2] In marg. ܡܟܬܒܢܘ.

ܡܪܢ ܗܘ ܕܗܘ ܡܫܡܫܢ ܗܘܐ ܒܗܘ ܐܬܪܐ: ܘܡܬܚܒܫ ܗܘܐ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ ܕܐܪܬܘܕܘܟܣܘܬܐ ܠܐܪܥܐ ܟܠܗ
ܕܣܘܪܝܐ: ܐܠܝܐ ܗܘ ܕܡܢ ܒܡܕܪܐ ܕܒܘܟܐ ܒܪܝܐ ܕܒܫܒܝܢܐ
ܡܫܡܫܢܘ: ܡܛܠ ܠܐܠܗܐ ܘܠܝ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܕܩܕܝܫܐ: ܒܐܬܪ ܐܒ
ܒܠܫܢܐ ܒܗ. ܐܬܚܙܝ ܐܠܐ ܒܫܡܫܐ ܒܙܡܢܐ ܕܡܫܝܚܐ ܡܢܗ
ܐܪܥܬܐ ܦܬܚ ܪܝܫܐ ܟܠܠ ܒܝܬ ܓܪܒܝܐ. ܒܗ ܫܢܬܐ ܘܪܒܝܐ
ܒܝܬ ܠܡܫܝܚܐ. ܘܡܬܚܙܝܐ ܗܘܐ ܒܟܝܢܐ ܕܪܫܡܐ ܐܝܟ ܫܟܢܐ
ܠܐܬܪܝܢ ܀

ܘܒܫܢܬ ܐܠܗܐ ܘܒܝ ܒܫܢܬܐ ܕܒܬܪܗ ܒܐܬܪ ܒܗܘܢ ܘܫܒܩ ܗܘܐ
ܠܐܪܥ ܕܝܠܗ ܕܫܒܩܐ ܪܒܐ ܒܐܪܥܐ. ܐܦ ܒܢܝܢܐ ܦܓܪܐ ܐܟܪܗ ܒܗ ܕܠܐ
ܣܘܦ. ܘܒܗ ܒܗܘܝܐ ܠܐܪܥ ܕܝܠܗ ܕܐܡܪ: ܟܕ ܒܟܠ ܡܘܟܟܐ ܠܐ
ܡܫܠ ܒܗ ܒܫܢܬܐ ܒܐܬܪ ܡܢܝ. ܒܟܢ. ܒܗ ܝܗܒ ܠܐܠܐ
ܒܫܟܐ ܒܦܓܪܗ ܕܟܠܗ. ܗܘܐ ܪܥܝܐ ܘܐܘܟܐ ܪܒܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܟܠܬܐ
ܕܒܘܩܝܐ. ܘܟܪܝܐ ܘܡܬܩܢܬܐ ܦܓܪܐ ܘܬܘܪܒܬܐ. ܢܦܩ ܠܠ
ܒܫܘܩܐ ܕܒܗܘܢ: ܘܦܓܥܝܢ ܐܢܘܢ ܒܡܘܬܒܐ ܦܓܪܐ ܘܕܝܢܐ. ܐܦ
ܡܢܗܘܢ ܕܟܠܬܐ ܘܕܫܘܩܝܐ. ܘܕܡܬܩܢܬܐ ܐܬܦܠܓܘ. ܘܡܢܗܘܢ
*fol. 76 r°. ܕܒܢܝܢܐ ܐܬܚܙܘ. ܡܢܗܘܢ *ܠܘܬ ܐܬܐܬܪܘ. ܡܢܗܘܢ ܦܓܪܐ
ܦܫܘ. ܟܕ ܒܟܝܢ ܒܗܘܢ ܫܠܡܘܢ ܫܢܝܐ. ܡܢܗܘܢ ܠܘܬ
ܐܬܬܐܘܒܘ. ܘܗܟܢ ܟܠܗܘܢ ܒܢܝܫܐ. ܐܝܟ ܕܫܢܐ ܒܐܬܪܐ ܕܐܠܗܐ ܠܐ
ܡܬܕܪܟܐ ܘܐܬܡܢܥܘ. ܬܫܪܝܬ ܕܝܢ ܗܘܐ ܓܪܒܝܬ ܒܢܝ ܫܡܫܐ
ܘܐܘܝܐ ܕܒ ܐܬܐ ܡܢ ܒܢܝܢܐ ܐܚܪܢ ܕܐܫܬܡܫܘܢ ܘܐܦ ܚܝܘ.
ܒܐܬܪܐ ܐܘܟܬ ܦܫܛܐ ܕܗܘܐ ܡܟܪܟܬܐ ܡܫܬܡܫܐ: ܐܝܟܢܐ
ܐܡܪ ܐܝܠ ܡܒܝܢܬܐ: ܘܡܟܫܦܐ ܕܗܒܝܠܐ ܘܒܫܘܦܝ: ܘܟܠܗ ܫܦܪ

ܡܛܠ ܕܓܠܝܐ. ܐܝܟ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܐܘܟܝܬ ܐܘ ܟܠܗ ܢܒܠܐ ܡܢ ܩܢ̈ܝ ܟܒܫܢ.
ܒܙܒܢ ܟܡܐ ܠܠܚܡܐ ܘܟܪ̈ܐ: ܐܝܟܢܐ ܟܠܗ ܕܐܦ ܟܬܒܘ̈ܬܐ ܕܟܢܘܫ̈ܝܐ
ܘܕܒܝ̈ܬܝܬܐ ܘܕܟܠܒܝܗܘܢ ܟܕ ܡܫܝܚܝܢ ܗܟܢܐ ܕܐܬܟܢܫܘ ܟܠܗ
ܗܠܝܢ ܢܓܪ̈ܐ. ܟܕ ܡܢ ܟܬܒܘ̈ܬܐ ܕܐܝܟܢܐ ܟܢܝܫ̈ܬܐ ܒܓܘ̈ܐ
ܠܐܘ̈ܪܐ. ܟܬ̈ܒܐ ܟܬ̈ܒܐ ܟܬܒܝܢ ܗܘܘ ܟܬܒܝܢ ܘܟܬܒܝܢ. ܟܕ ܟܬܒܝܢ
ܗܘܘ ܡܟܬ̈ܒܢܐ ܘܡܓ̈ܠܬܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܓܠ̈ܝܬܐ. ܟܕ ܗܘܐ ܟܬܒܝܢ
ܠܟܠܗ ܐܬܪ ܕܠܐ ܡܬܬܪ̈ܐ. ܡܢ ܕܥܠܬܐ ܘܐܘܟܝܬܐ ܕܓܢܪ ܕܥܠܐ ܗܘ ܕܥܠܐ
ܕܡܓܠܐ ܡܓ̈ܠܝܢ ܐܘ ܟܠܗ ܡܓܠ ܠܐ ܢܬܟܬܒܘܢ ܐܬܐܬܐ. ܠܐ
ܐܢܫ ܘܠܐ ܐܢܫ ܕܒܗ ܒܟܢܫܝܢ܀
ܠܘܬ ܕܝܢ ܟܕ ܒܟܠ ܗܟܢ ܠܐܬܪ ܡܢܬܐ ܕܝ̈ܬܐ ܟܕ ܒܗ
ܫܒܘܐ ܪ̈ܕܝܢ ܠܐ ܟܓܠ ܐܘ ܟܠܗ ܡܓܠ[1] ܡܓܠܬܐ. ܘܡܢ ܠܐܠܗܐ
ܠܐ ܐܢܫ ܡܫܘܬܐ ܕܐܬܐ ܗܘ ܟܠܗ ܕܐܦ ܡܬܟܬܒܢܐ ܡܢܟܘܬܐ.
ܟܕ ܡܚܙܝܢ ܟܠܗ ܐܝܟܢܐ ܠܐܬܪܘܬܐ ܡܬܟܬ̈ܒܢܐ ܕܠܐ ܢܬܟܬܒ ܘܕܠܐ
ܡܫܚ܀
ܘܟܬܒܗ ܕܝܢ ܕܡܫܘܬܐ ܗܘܐ ܕܗܟܢܐ ܐܬܡܢܥܐ: ܐܦ ܡܢ ܠܐܠܗܐ ܠܘܬ
ܠܐ ܐܢܫ ܓܒܪܐ ܡܓܠܐ. ܘܡܓܠܐ. ܟܕ ܡܚܙܝܢ ܟܬܒܐ ܘܐܬ̈ܒܐ
ܘܢܓ̈ܠܐ. ܘܟܬܒܝܢ ܗܟܢ ܕܒܬܘܪܓܡܐ ܕܟܬ̈ܝܒܬܐ ܡܢ ܠܐܠܗܐ
ܐܬܟܬܒ ܘܐܦ ܐܬܐܬܐ܀
ܘܟܢ ܗܟܢ ܠܘܬ. ܟܕ ܟܬܒ ܫܢܬܐ ܬܠܬ ܡܢܬܐ ܗܘܐ ܡܬܟܬܒܐ
ܕܪܘܚܐ ܟܬܒܐ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܟܢܫ ܒܟܬܒܝܢ. ܘܟܬ̈ܒܐ ܢܬܟܬܒܘܢ.
ܘܟܬ̈ܒܐ ܕܢܬܟܬܒܘܢ ܠܐ ܐܢܫ ܟܬܒܝܢ ܡܬܟܬܒܝܢ ܗܘܘ܀
ܘܟܬܪ ܗܘܐ ܠܘܬ ܟܠܐܬܪ ܗܘܐ ܟܬܪܐ ܠܐܢܫܐ ܘܟܬܒ ܟܬܒܐ

[1] Pour ܡܓܠ ..... ܟܓܠ.

ܘܪ̈ܓܬܐ܀ ܐܝܟܢܐ ܕܐܝܬ ܕܡܢ ܗܠܝܢ ܡܣܬܩܐ ܡܫܬܟܚܬܐ ܘܐܬܘ̈ܬܐ
ܘܕܝܠܝ̈ܬܐ ܘܠܐ ܡܫܬܚܠܦܢܝܬܐ: ܕܟ̈ܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܒܗ ܚܕܐ ܩ̈ܪܝܢ.
ܬܟܘܢܗܘܢ ܘܢܒܥܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܚܝܕܘ ܘܐܬܦܪܕܘ. ܘܬܘܟܣܗܘܢ
ܠܐ ܡܬܚܙ̈ܝܢܘܗܝ. ܘܢܘܟܪܗܘܢ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܒܬܪܝܬܐ. ܐܦ ܐܡܪ ܡܫܡܫܢܐ
ܗ̇ܘ ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܘܐܒܐ. ܟܘܠܐ ܟܡܐ ܓܠܐ ܘܟܠܐ ܟܠܐ
ܕܗܘ̈ܝܐ. ܕܡܟܪܙ ܐܢܬܘܢ ܟܠ ܐܡܪ ܕܡܬܚ̈ܙܝܢ ܗܘܘ ܗ̇ܢܘܢ
ܕܟܠ ܟܠܗܘܢ ܡܛܠ ܟܡܟܘܣܐ ܡܪܐ ܡܢܟܢܘܢ: ܐܟܢܐ ܟܠ
ܐܡܪ ܐܢܐ ܠܟܘܢ. ܕܐܠܐ ܬܬܟܘܢ ܐܟܘܬܗܘܢ ܬܕܥܘܢ܀

ܬܘܒ ܕܝܢ ܟܡܐ ܕܐܠܗܐ ܘܟܘ̄ ܥܠ ܐܦ̈ܣ ܡܟܝܠ. ܡܟܟܐ ܘܟܡܝܢ
ܡܢܗ. ܘܡܢ ܟܬܪܘ ܟܡܟܟܘܬܐ ܗܘܟܡܟܘܢ ܐܣܘܗܝ ܟܡܓ̈ܪܦܐ
ܘܟ̈ܪܝܟܐ ܘܟ̈ܪܟܐ ܕܐܝܟܢܐ ܐܝܟܘ. ܝ ܘܡܟܟܒ ܘܟܒܐ ܩܟܒܫ
ܡܢܗܘܢ ܕܗܘܠܐ ܘܡܐܟܐ ܓܡܐܐ. ܐܦ ܟܟܟܘܢ ܓ̈ܒܐ ܕܫܪ̈ܦܐ
ܟ̇ܒܫ ܐܝܟ ܘܟܫܟ ܘܫܡ ܐܝܟ ܓܒܐܐ ܚܕ. ܟܐܘܪܫܟ ܡܒܝܢܬܐ
ܦܒܫܬܐ. ܗ̇ܘ ܕܐܝܟ ܟܠ ܕܐܡܪܝܢ ܕܗܘ ܗܘ ܟܡ ܐܬܐܡܪ ܡܪܓܫܢܘܬܗ
ܕܐܪܟܐ܀

ܬܘܒ ܕܝܢ ܟܬܪ ܗܠܝܢ ܟܡܐ ܕܐܠܗܐ ܘܟܘ̄. ܟܐܡܪܝܢ ܢܣܟܝܢ ܟܟ̄ܐ
ܟܗ. ܗܘܐ ܡܓܪܐ ܐܘ ܟܡܐ ܟܪܝܐ ܠܐܡܟܐ ܘܢܣܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܐܦ
ܡܢܝܐ ܕܡܓܝܫܬܐ ܕܠܐ ܟܐܟܘܪ ܡܓܠ ܘܒܝܟ ܓܪܘܦܐ ܕܟܒܝ.
ܟܗ ܟܗܘܐ ܕܝܢ ܟܢܫ̈ܝܐ ܐܟܝܘ. ܐܦ ܡܢܝܐ ܕܓ̈ܒܠܐ ܘܕܡܟܪ̈ܐ܀
ܬܘܒ ܕܝܢ ܟܡܐ ܕܐܠܗܐ ܘܟ̄ܪ ܟܐܡܪܝܢ ܢܣܟܝܢ ܟ̄ܝ ܟܗ ܣܘܡ
ܠܐܩܝܡ ܟܡܟܐ ܗܘܐ ܟܪܝܐ ܡܢܐ ܘܢܣܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܪ̈ܓܬܐ ܘܐܬ̈ܟܐ
ܐܬܡܟܠ ܟܗ: ܐܦ ܣܘܐ ܟܢܟܐ ܕܠܐ ܟܐܟܘܪ܀

TRADUCTION.

Ensuite, lettre de Mar Jean, patriarche, au sujet de l'entretien qu'il eut avec l'émir des Agaréens (Mahgroïê[1]).

1. Parce que nous savons que vous êtes dans le souci et la crainte à cause de nous, au sujet de l'affaire pour laquelle nous avons été appelés en cette région[2], (avec) notre bienheureux père le patriarche[3], nous faisons savoir à Votre Charité que le neuf de ce mois de mai, le jour du saint Dimanche[4], nous sommes entrés chez l'illustre général émir, et ce bienheureux père de l'ensemble (des chrétiens) a été interrogé par lui si c'est un seul et même évangile sans aucune différence, qui est tenu par tous ceux qui sont chrétiens et qui portent ce nom par tout le monde. — Le bienheureux lui répondit qu'il est un et le même chez les Grecs, les Romains, les Syriens, les Égyptiens, les Couschites, les Hindous, les Arméniens, les Perses et le reste de tous les peuples et (de toutes) les langues[5].

2. Il lui demandait encore : «Pourquoi, puisque l'Évangile est un, la foi est-elle différente?» Et le bienheureux répondit : «De même que la loi (le Pentateuque) est une et la même, et qu'elle est acceptée par nous autres chrétiens et par vous Agaréens (Mahgroïê), et par les juifs et par les samari-

(1) «Descendants d'Agar.»

(2) Sans doute la Syrie, voir *Introd.*, p. 227.

(3) Litt. : «Avec le bienheureux et honoré de Dieu, père et seigneur et patriarche de nous.»

(4) 9 mai 639, voir *Introd.*, p. 227, note 3.

(5) Dans cette énumération, il n'est pas question des Arabes. Il semble d'ailleurs ressortir de toute la discussion que l'Évangile n'était pas encore traduit en leur langue et l'a été pour la première fois en mai-juin 639 (après le 9 mai et avant le départ d'Amrou pour l'Égypte).

tains, et chaque peuple est divisé pour la foi; il en est de même pour la foi de l'Évangile, chaque hérésie le comprend et l'interprète de manière différente, et non comme nous.

3. Il demandait encore : « Que dites-vous qu'est le Christ; qu'il est Dieu ou non? » — Et notre père répondit : « (Nous disons) qu'il est Dieu et le Verbe qui est né de Dieu le père, éternellement et sans commencement, et qu'à la fin des temps, pour le salut des hommes, il s'est incarné et s'est fait homme du Saint-Esprit et de la Sainte Vierge, Mère de Dieu, Marie, et il fut homme. »

4. L'illustre émir lui demanda encore ceci : « Lorsque le Christ était dans le sein de Marie, Lui que vous dites être Dieu, qui portait et gouvernait le ciel et la terre? » — Notre bienheureux père lui rétorqua le même argument : « Lorsque Dieu descendit sur la montagne du Sinaï, et y fut en conversation avec Moïse durant quarante jours et quarante nuits[1], qui portait et gouvernait le ciel et la terre? car vous dites que vous recevez Moïse et ses écrits[2]. » — L'émir dit : « C'est Dieu qui était et qui gouvernait le ciel et la terre. » — Et aussitôt il entendit de notre père : « Il en est de même du Christ Dieu; quand il était dans le sein de la Vierge, il portait et gouver-

[1] *Exode*, XXIV, 18.

[2] On notera, sans en tirer d'ailleurs de conclusion négative, qu'il n'est pas question du Koran, c'est au seul Pentateuque que l'on fait appel. Les Musulmans sont bien des « Agaréens », descendants et disciple d'Abraham et « d'Agar ». Il est très intéressant de voir Michel le Syrien, *Chronique*, II, 403, faire partir l'islamisme du judaisme : « Mahomet s'attacha à la croyance des Juifs qui lui plaisait... Il la proposa à ses compatriotes et y gagna quelques-uns d'entre eux. » Comme conséquence, il les envoyait piller — par droit d'héritage — l'ancien pays des Juifs, la Palestine (*Ibid.*). Théophane nous apprend aussi (an. 622) que des Juifs se sont attachés à Mahomet parce qu'ils le tenaient pour un de leurs prophètes.

nait le ciel et la terre et tout ce qui est en eux, en tant que Dieu tout-puissant. »

5. L'illustre émir dit encore : « Quelles étaient l'opinion et la foi d'Abraham et de Moïse ? » — Notre bienheureux père dit : « Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, et le reste des prophètes, tous les sages et les justes, avaient et tenaient la foi des chrétiens. » — L'émir dit : « Pourquoi dès lors n'ont-ils pas écrit avec clarté et n'ont-ils pas fait connaître ce qui concerne le Christ ? » — Notre bienheureux père répondit : « Ils le savaient, en tant qu'ils étaient les confidents et les familiers (de Dieu), mais — (à cause de) l'enfantillage et de la rudesse du peuple d'alors, qui penchait et tendait vers le polythéisme, au point de regarder comme dieux des bois, des pierres et beaucoup de choses, d'élever des idoles, de les adorer et de leur offrir des sacrifices, — les saints ne voulaient pas donner prétexte aux égarés de s'éloigner du Dieu vivant et de suivre l'erreur[1], mais ils proclamaient avec circonspection ce qui est la vérité : *Écoute, Israël, le Seigneur Dieu est un Seigneur un*[2], car ils savaient en vérité qu'il n'y a qu'un Dieu et une divinité, du Père, du Fils et du Saint-Esprit; aussi ils parlaient de manière mystérieuse et ils écrivaient au sujet de Dieu que le même est un dans la divinité et (qu'il est) trois hypostases et personnes; car il n'y a pas et on ne confesse pas trois dieux ou trois divinités, ni en aucune manière des dieux et des divinités, parce qu'il y a une seule divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme nous l'avons dit, et du Père procèdent le Fils et l'Esprit; et, si vous le voulez, je suis prêt et disposé à confirmer tout cela à l'aide des Livres saints. »

[1] Même raison dans l'homélie LXX de Sévère d'Antioche, p. [303]. *Patr. orient.*, t. XII, p. 21.
[2] *Deut.*, VI, 4.

6. Ensuite, lorsque l'émir entendit tout cela, il demanda seulement de lui démontrer par le raisonnement et par la Loi (Pentateuque) que le Christ est Dieu et qu'il est né de la Vierge et que Dieu a un fils. — Et le bienheureux dit que non seulement Moïse, mais encore tous les saints prophètes ont prophétisé d'avance et ont écrit cela au sujet du Christ. L'un a écrit au sujet de sa naissance d'une vierge, un autre qu'il naîtrait à Bethléem, un autre (a écrit) au sujet de son baptême; tous, pour ainsi dire (ont écrit), au sujet de sa passion salvatrice et de sa mort vivifiante et de sa résurrection glorieuse du tombeau après trois jours; et il commença à le confirmer d'après tous les prophètes et d'après Moïse en même temps[1].

Et l'illustre émir n'accepta pas les (paroles) des prophètes, mais réclama Moïse pour lui démontrer que le Christ est Dieu; et le bienheureux, avec beaucoup d'autres choses, cita ce (passage de) Moïse : *Le Seigneur fit descendre de devant le Seigneur le feu et le soufre sur Sodome et sur Gomorrhe*[2]. L'illustre émir demanda qu'on le lui montrât dans le livre même, et notre père le lui fit voir, sans erreur (possible), dans les livres complets grecs et syriaques. Certains Agaréens (mahgroïé) étaient présents avec nous en cet endroit, et ils virent de leurs propres yeux ces passages et le nom glorieux des Seigneurs et du Seigneur[3]. L'émir appela un juif qui était et qu'ils réputaient un connaisseur de l'Écriture, et il lui demanda s'il en était

[1] La didascalie de Jacob (Sargis d'Aberga), *Patrol. orientalis*, t. VIII, p. 711-780 (fasc. 5), est consacrée à la démonstration de cette thèse. Elle a d'ailleurs été écrite vers la même époque (640).

[2] Gen., XIX, 24. Ce texte est commenté de la même manière par Sévère d'Antioche, *loc. cit.*, p. [308]. Le grec porte : Καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα θεῖον καὶ πῦρ παρὰ κυρίου ἐξ οὐρανοῦ. Le syriaque porte : ܘܡܪܝܐ ܐܡܛܪ ܥܠ ܣܕܘܡ ܘܥܠ ܥܡܘܪܐ ܟܒܪܝܬܐ ܘܢܘܪܐ ܡܢ ܩܕܡ ܡܪܝܐ ܡܢ ܫܡܝܐ.

[3] Gen., XIX, 18, le syriaque porte le pluriel ܡܪ̈ܝ, mais il faut peut-être lire : «le nom glorieux du Seigneur et (une seconde fois) du Seigneur».

ainsi textuellement dans la Loi. Et celui-ci répondit : « Je ne le sais pas avec exactitude » [1].

7. L'émir en arriva de là à interroger au sujet des lois des chrétiens; quelles et comment sont-elles; si elles sont dans l'Évangile ou non? Il ajouta : Si un homme meurt, et laisse des garçons ou des filles, et une femme et une mère et une sœur et un cousin, comment convient-il de leur partager l'héritage [2]? — Quand notre père eut dit que l'Évangile divin enseigne et impose les doctrines célestes et les préceptes vivifiants; qu'il maudit tous les péchés et tous les maux; qu'il enseigne l'excellence et la justice, et que beaucoup de choses eurent été citées à ce sujet, — il y avait là réunis en foule non seulement les nobles des Agaréens (maghroïé), mais les chefs et les gouverneurs des villes et des peuples fidèles et amis du Christ, les Tanoukaïé, les Touʿaïé et les ʿAqoulaïé [3], —

[1] Le texte massorétique est traduit mot pour mot dans le grec et le syriaque ויהוה המטיר···מאת יהוה מן השמים. Tout ceci semble encore indiquer que le Pentateuque n'était pas traduit en arabe, sinon on aurait allégué — pour ou contre — cette traduction.

[2] Voir *infra*, p. 270-271, au sujet du « patriarche Jean sur les héritages ». De très bonne heure les lois romaines ont été compilées en syriaque pour régler cette casuistique. M. Land a édité une de ces compilations d'après un manuscrit syriaque du commencement du VIe siècle, *Leges saeculares*, dans *Anecdota syriaca*, I, Leyde, 1872, p. 128. — Les collections conservées ont été éditées par E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, t. I et II, Berlin, 1907 et 1908. — Citons, dans cet ordre d'idées, l'édition récente des lois des Musulmans espagnols : *Particion de Herencias entre los Musulmanes del rito malequi*, par José A. Sanchez Pérez, Madrid, 1914, in-8°, XVI-312 pages.

[3] Ce sont les trois principales tribus des Arabes chrétiens. Voir leur conversion et leur éloge dans la vie d'Ahoudemmeh, *Patr. orient.*, III, 21-33. Les ʿAqoulaïé, « c'est-à-dire les gens de Bagdad, passèrent de Harran à Mabboug et à Ḥemath », écrit Michel, *Chronique*, II, 445. Les trois tribus semblent être « à l'occident de l'Euphrate » (*Ibid.*, II, 466-467). La tribu chrétienne la plus puissante semble avoir été celle des Taglibites qui s'étendaient depuis l'Oman et les bords du Tigre jusque vers la vallée de l'Oronte et la Damascène : on disait en matière de proverbe : « Sans l'apparition de l'Islam, Taglib aurait

l'illustre émir dit : «Je vous demande de faire une chose de trois : ou de me montrer que vos lois sont écrites dans l'Évangile, et de vous conduire par elles, ou d'adhérer à la loi musulmane (*Mahgrâ*).» Et lorsque notre père eut répondu que nous avons des lois, nous autres chrétiens, qui sont justes et droites, qui concordent avec l'enseignement et les préceptes de l'Évangile et les canons des apôtres et les lois de l'Eglise, la réunion de ce premier jour fut dissoute là-dessus, et nous n'arrivâmes plus jusqu'ici à paraître devant lui.

8. (L'émir) avait fait venir aussi certains des principaux tenants du concile de Chalcédoine, et tous ceux qui étaient présents, orthodoxes ou chalcédoniens, priaient pour la vie et la conservation du bienheureux patriarche; ils louaient et ils exaltaient Dieu qui avait donné abondamment la parole de vérité à sa bouche et qui l'avait rempli de sa force et de sa grâce, selon ses promesses véridiques lorsqu'il a dit : *Ils vous conduiront devant les rois et les gouverneurs à cause de moi, mais ne soyez pas en souci de ce que vous direz et ne méditez pas; car il vous sera donné, en cette heure, ce que vous devez dire, parce que ce n'est pas vous qui parlez, mais l'Esprit de votre Père parle en vous*[1].

9. Nous mandons à Votre Charité ces quelques mots des nombreuses choses qui furent agitées en ce moment, afin que

tout envahir». Cf. H. Lammens, dans *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, 1908, III, 1, p. 262-263. Les Tanoukaié sont sans doute ces Benon-Thenoukh (fils de Tanouk) qui ont convenu avec Khaled, avant 639, de faire défection au milieu du combat, cf. *L'Arabie*, par Noël Desvergers, Paris, Didot, 1847, p. 235 (d'après Kemal-Eddin, *Histoire d'Alep*). On comprend dès lors comment des «Tanoukaïé» étaient dans le camp d'Amrou. Voir dans Michel, *Chronique*, II, 481, le martyre des chefs des Taglibites Mo'adh et Sam'alla, vers 709. Chez Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, II, 123 (cité *Patr. orient.*, III, 57) «les Arabes chrétiens sont les Taglibites demeurant sous les tentes».

(1) *Matth.*, x, 19-20.

vous priiez sans cesse pour nous avec zèle et soin et que vous suppliiez le Seigneur afin que, dans ses miséricordes, il visite son église et son peuple, et que le Christ donne à cette affaire l'issue qui plaît à sa volonté, qu'il aide son église et qu'il console son peuple. — Même ceux du concile de Chalcédoine, comme nous l'avons dit plus haut, priaient pour le bienheureux patriarche, parce qu'il avait parlé pour tout l'ensemble des chrétiens et qu'il ne leur avait pas porté préjudice. Ils envoyaient constamment près de lui et ils demandaient à sa bonté de parler ainsi pour tout l'ensemble et de ne rien soulever contre eux, car ils connaissaient leur faiblesse et la grandeur du danger (*κίνδυνος*) et du péril qui menaçait, si le Seigneur, selon ses miséricordes, ne visitait pas son Église[1].

10. Priez pour l'illustre émir, pour que Dieu lui donne la sagesse et l'éclaire sur ce qui plaît au Seigneur et lui est avantageux. — Le bienheureux père de l'ensemble (des chrétiens) et les saints[2] pères qui sont avec lui : Abbas Mar Thomas, et Mar Sévère, et Mar Sergis[3] et Mar Aitilaha[4], et Mar Jean et toute leur sainte compagnie, et les chefs et les fidèles qui sont réunis ici avec nous; et surtout notre cher

(1) Toute cette fin montre encore que le colloque a eu lieu en 639, lorsque les victoires arabes épouvantaient tous les chrétiens, car leurs discordes intestines n'ont pas tardé à recommencer. Dès juin 659 il y avait dispute devant Moawiah, à Damas, entre les évêques jacobites Théodore et Sebokt et les moines chalcédoniens de Mar Maron, et Moawiah en profitait pour imposer une amende aux Jacobites. Voir F. Nau, *Opuscules maronites*, I et II, Paris, 1899 et 1900; E. W. Brooks, *Chronica minora*, II, Paris, 1904, p. 55.

(2) Ou «les évêques», car le mot ܩܕܝܫܐ leur est souvent réservé.

(3) Thomas, Sévère et Sergis sont mentionnés dans la Chronique de Michel, t. II, p. 412, comme formant la suite du patriarche Athanase, prédécesseur de Jean, lorsqu'il alla trouver l'empereur Héraclius. Il est naturel qu'ils aient accompagné son successeur Jean lorsqu'il alla trouver Amrou.

(4) Nommé évêque de Marga et de Gomal en 940 (629), cf. Michel, *Chronique*, II, 416, 419.

et sage directeur[1], protégé du Christ, Mar André, et nous, Humbles dans le Seigneur, nous demandons votre salut et vos saintes prières, toujours.

---

11. *Ensuite fléaux divers qui sont venus sur la terre l'année 1024 du comput d'Alexandre* (713) *et les suivantes;* lorsque l'empire des fils d'Ismaël tenait le pouvoir et sa domination s'étendait sur toute la terre, aux jours de Walid, fils de Mélék, fils de Merwan, qui régnait à cette époque[2], et lorsque Élie, du monastère de Gouba-Baraïa, célèbre dans le désert, était reconnu patriarche de la foi apostolique des orthodoxes par toute la terre de Syrie[3].

12. En l'an 1023 du comput des Grecs (712), le 8 du mois d'août, apparut un signe dans le ciel sous la forme d'une longue lance dont la pointe (tête) était étendue, élevée du côté nord; elle regardait et elle était inclinée vers le côté sud. Elle était visible, au moment du soir, environ deux heures.

13. L'an 1024 (712-713), l'année suivante, aux mois de décembre à février, il y eut la punition d'une grande maladie (ṣaḥṭâ) sur la terre; beaucoup d'hommes moururent alors sans miséricorde. Durant cette punition dont nous avons parlé, avant qu'elle eût pris fin, en cette même année, au mois de février, le 28 de ce mois, au matin du mardi, au milieu de la nuit (nuit du 27 au 28), il y eut un grand mouvement et

[1] Ce mot semble désigner un supérieur de monastère.

[2] Walid, du 8 octobre 705 à février 715; cf. Michel, *Chronique*, II, 478, et Élie de Nisibe, *Chronographie*. Agapius place à tort le commencement de son règne l'an 1018 d'Alexandre (706-707), *Patr. orientalis*, VIII, 498.

[3] Élie, patriarche jacobite de l'an 1020 des Grecs (709) à 1035 (724); cf. Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, I, 297-299.

tremblement[1], au point que les maisons des bourgs et les églises avec des villes nombreuses et grandes tombèrent sur leurs habitants et les tuèrent de manières diverses et terribles : il y eut des maisons, des bourgs et des villes qui furent engloutis; il y en eut dont les habitants furent étouffés, d'autres où ils furent écrasés; dans d'autres, les maisons servirent de tombeaux à beaucoup, tandis que d'autres s'échappèrent. Tout cela arriva selon les justes jugements de Dieu, incompréhensibles et admirables. Cela fut connu surtout par la renommmée et par le récit qui nous en vint de la part de ceux qui allèrent voir dans le pays, c'est-à-dire la région que l'on nomme maintenant occidentale, je veux dire la ville d'Antioche et le climat de Sidqâ et de Xiout, et tout le rivage de la mer et des îles[2]. Ce mouvement, c'est-à-dire tremblement, dura depuis le 28 février jusqu'à l'année 1027 (716), de sorte que les habitants des bourgs, des villes et de tous les endroits, avec les biens qui leur restaient, passèrent tout ce temps en dehors de leurs maisons. Ils demeuraient et habitaient dans les champs, dans les montagnes, dans les aires, dans jardins où ils se faisaient des tentes et des huttes; leurs biens gisaient sans protection, exposés à l'air, à cause de la crainte et du tremblement devant cette punition terrible, amenée à cause de nos péchés, — c'est-à-dire des illégalités — sur la terre et sur ceux qui y habitent.

14. Ensuite, lorsque ces deux fléaux redoutables, qui marchaient de pair, n'avaient pas encore cessé, c'est-à-dire

[1] Cf. Michel le Syrien, *Chronique*, t. II, trad., p. 481-482, qui donne la même date. — Le 28 février 713 tombait bien un mardi. Agapius, *P. O.*, VIII, 500, rapporte ce tremblement de terre à la 7e année de Walid; Théophane donne correctement le 28 du mois Péritios de la 8e année de Walid (712-713).

[2] Lire peut-être [illegible], sinon il faudrait traduire «et Gazer». Michel écrit : «la région d'Antioche, d'Alep et de Qennesrin».

n'avaient pas pris fin, Dieu envoya encore sur la terre un troisième fléau, celui qui est encore appelé peste bubonique (šarʿoutâ); dans les pays divers, on ensevelissait les hommes sans miséricorde et sans nombre.

15. En sus du fléau mentionné maintenant, Dieu envoya encore sur la terre la privation de la pluie et les sauterelles qui détruisirent les vignes, les racines et les plantes et tout ce qui a été fait et établi par Dieu pour sustenter les hommes.

16. De plus, le 20 du mois de mai, le samedi [1], il y eut un ouragan violent au point que les arbres furent déracinés, les maisons tombèrent et les hommes purent à peine se tenir debout sur la terre.

17. Après cela il y eut par endroits une grêle violente qui frappa les vignes et les plantes [2]; afin que, par ces fléaux divers, effrayants, redoutables et insupportables, par toutes ces choses qui arrivaient en même temps, les survivants qui avaient péché fussent réprimandés et effrayés, qu'ils se repentissent de leurs péchés et qu'ils redoutassent ce qui est écrit : car le Christ, le Verbe de Dieu le Père, a dit aussi au peuple stupide et au cœur dur des Juifs : *Pensez-vous*, a-t-il dit, *que ceux sur lesquels la tour de Siloé s'écroula étaient plus pécheurs que vous? En vérité, je vous le dis, si vous ne faites pas pénitence, vous périrez comme eux* [3].

[1] Le 20 mai 714 est un samedi. Michel ne donne pas le quantième du mois.

[2] Au lieu de la grêle, Michel mentionne ici une forte gelée en avril 1025 (714).

[3] Luc, XIII, 4.

18. Ensuite, en l'année 1026 (715), au mois de février, le roi Walid mourut; il eut pour successeur au pouvoir son frère Soliman[1], qui jugea, soumit, dépouilla les satrapes, les chefs et les banquiers[2] qui étaient sous sa main; il en tira beaucoup d'or et d'argent. Il réunit aussi tous les trésors des Sarrasins, les accumula et les plaça dans un trésor public dans la ville de Jérusalem, qui est, à ce qu'on dit, au milieu de la terre.

19. Après cela, en l'an 1026 (715), au mois d'avril, le 27, il y eut une pluie ou plutôt une grêle violente et redoutable, au point qu'elle tua et qu'elle étouffa des troupeaux de petit bétail en nombre considérable dans l'inondation qu'elle produisit. A cette même occasion, des hommes aussi périrent avec des troupeaux de chameaux et d'ânes.

20. Ensuite, en l'année 1027 (716), le 20 avril, un lundi, il y eut une grêle violente et redoutable au point que des plantes et des semences périrent ainsi que des oiseaux en grand nombre.

[1] Ou Suleiman. Il inaugura son règne le 24 février 715, d'après la Chronographie d'Élie de Nisibe.

[2] ܨܪ̈ܦܐ, cf. صرّاف, Pour ܨܪ̈ܘܦܐ.

II

APPENDICE.

1° SUR LE PATRIARCHE JEAN I.

2° SUR LE «DIALOGUE DU CATHOLIQUE (PATRIARCHE NESTORIEN) AVEC LE CHEF DES MAGES».

3° SUR UN DIPLÔME DONNÉ PAR ʿOMAR À L'ÉVÊQUE DU TOUR ʿABDIN.

1° Jean était *le disciple* du patriarche précédent Athanase (*sic* pseudo Denys, trad. Chabot, p. 7. Michel le Syrien, *Chron.*, II, 419, et Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, I, 276); il est donc peut-être ce Jean, *syncelle* d'Athanase, qui avait été chargé d'une mission à la cour de Perse et avait réussi, à cette occasion, à rattacher de nouveau le couvent de Mar Mattai et l'Orient au siège d'Antioche, cf. Michel, *Chron.*, II, 414-417[1]. Ceci aurait eu lieu, d'après Élie de Nisibe, l'an 3 des Arabes (624 à 625 de notre ère). D'après Michel (II, 419), suivi par Bar Hébræus (*Chron. eccl.*, I, 277) et d'après Élie de Nisibe, Jean a été fait patriarche l'an 942 des Grecs (oct. 630 à 631) ou l'an 10 des Arabes (9 avril 631 au 28 mars 632), c'est-à-dire entre avril et octobre 631; on peut même fixer son ordination à septembre 631 (qui appartenait à l'année 943, ind. V, des Grecs, car son prédécesseur était mort le 26 juillet 942 (631), cf. Brooks, *Chron. minora*, Paris 1904, p. 112. C'est donc à tort que Jacques d'Édesse (trad. Brooks, *Chron. minora*, pars 2da, Paris, 1905, p. 251) mentionne son élection en face de l'an 5 de Mahomet, 16 d'Héraclius, 36 de Khosrau ou 625 de notre ère. Sa mort est arrivée le 14 décembre 960

[1] Bar Hébraeus, *Ibid.*, II, 120, n'emploie pas le mot «syncelle», mais «disciple». Il écrit : «Le patriarche Athanase envoya son disciple Jean, diacre du village de Beit-ʿElaïa, près du roi des Perses, pour des raisons particulières.»

(648), d'après Michel (II, 443) et Bar Hébraeus (I, 280). Le pseudo Denys place sa mort en 961 (oct. 649 à 650). Il avait été élevé au monastère d'Eusébona et y avait sans doute puisé des goûts littéraires, car il a composé des pièces rythmées, connues sous le nom de *Sédra*, qui sont récitées dans les offices et qui lui ont donné leur nom, puisque ce patriarche est nommé *Jean des Sédras*. Dans la plupart des livres d'office, par exemple les manuscrits syriaques de Paris 167 et 169, les noms des auteurs des *Sédras* ne sont pas donnés. Par un heureux hasard, le manuscrit 75 a mis le nom de Jean en face de trois d'entre eux.

1° Fol. 129 r° à 130 r° :

ܣܕܪܐ ܀ ܐܠܗܐ ܗܘ ܩܕܝܫܐ . ܘܒܩܕ̈ܝܫܐ ܫܪܐ . ܗܘ ܡܟܗܢܐ
ܕܟܗ̈ܢܐ ܀ ܘܡܩܕܫܢܐ ܕܩܕ̈ܝܫܐ . ܗܘ ܕܝܗܒܬ ܠܪ̈ܝܫܟܗܢܝܟ ܘܠܟܗ̈ܢܝܟ
ܕܝܠܟ ܀ ܡܬܥܠܝܘܬܐ ܘܩܪܝܒܘܬܐ ܕܠܘܬܟ . ܕܢܗܘܘܢ ܡܟܗܢܝܢ
ܘܡܩܕܫܝܢ ܀ ܠܐܪ̈ܙܘܗܝ ܬܡܝ̈ܗܐ ܕܝܚܝܕܝܐ ܒܪܐ ܕܝܠܟ ܀ .....

Desinit :

ܘܠܟ ܬܫܒܘܚܬܐ ܡܫܡܫܝܢ ܘܠܒܪܟ ܚܒܝܒܐ . ܘܠܪܘܚܟ ܚ̈ܝܐ
ܘܩܕܝܫܐ .

Sédra : Dieu saint, et qui demeure dans les saints, qui sacerdotalise les prêtres, et qui sanctifie les saints, toi qui as octroyé à tes archiprêtres et à tes prêtres d'être élevés et proches de toi pour qu'ils consacrent et sanctifient les mystères admirables de ton Fils unique.....

Desinit : Nous t'adressons la louange ainsi qu'à ton Fils chéri et à ton Esprit vivant et saint.

Voici les incipit et desinit des deux autres :

2° Fol. 136 r° à 137 r° :

ܣܕܪܐ . ܐܠܗܐ ܗܘ ܪܒ ܚܝܠܐ ܘܕܚܝܠܐ ܒܥܡܐ ܘܟܠܗ ܡܠܐ ܒܥܒܕܐ

Desinit :

ܘܡܢ ܗܠܐ ܡܘܟܟܐ ܘܐܡܝܪܐ ܘܐܘܪܚܬܐ. ܘܡܫܡܫܢܝܬܐ ܕܢܙܐ ܕܡܠܟܐ
ܘܡܪܘܚܝܢ ܡܒܝܠܐ.

3° Fol. 146-147 :

ܗܒܪܐ ܐܚܝܢܐ. ܫܡܥܘ ܗܘ ܕܟܦܪܐ ܐܝܟܢ ܡܬܟܫܦܝܢ ܠܟܠ: ܕܐܝܟܢ
ܕܟܦܪܐ ܐܝܟܢܘܢ ܠܟܠܐ.

Desinit :

ܠܟܠ ܘܦܘܫܩܐ ܘܡܟܟܢ ܚܝܠܐ ܘܡܘܐ ܒܢ ܒܐܘܩܠܐ.

On remarquera que tous trois commencent par les mêmes mots ܫܡܥܘ ܗܘ. Ce sont en somme de bonnes paroles avec de nombreuses assonances composées pour une récitation rythmée [1]. Leur auteur nous est sympathique, c'était sans doute le *vir bonus dicendi peritus* des Romains, mais il s'est illusionné lorsqu'il a cru avoir intérêt à pactiser avec les Arabes.

On attribue encore à Jean I une liturgie conservée dans un manuscrit de Berlin, *Sachau* 185, 6, cf. Wright, *Syriac Literature,* Londres, 1894, p. 139. De nombreux canons ecclésiastiques du « patriarche Jean » sont aussi cités par Bar Hébraeus, *Nomocanon,* Paris, 1898, éd. Bedjan. Nous les avons traduits dans *Les canons et les résolutions canoniques de Rabouāla, Jean de Tella, etc.*, Paris, 1906, p. 81, 94 à 97 (ancienne littérature canonique syriaque, fasc. 2). Comme l'un de ces canons se rapporte à Jean III (846 à 873), nous lui avons rapporté le

[1] Le manuscrit syriaque de Paris n° 374 écrit par Sergius du Tour 'Abdin, fol. 173 v°, 189, renferme près de 434 *sédras* numérotés, et les noms des auteurs sont mis en face d'une vingtaine. Le nom du patriarche Jean se trouve encore en face de deux (205, 288 v°) qui commencent aussi par ܫܡܥܘ ܗܘ.

tout, ce qui n'est pas certain. Quelques-uns de ces canons sont empruntés à « la lettre du vénérable et saint Mar Sévère, évêque et syncelle de l'honoré de Dieu, Mar Jean, patriarche, à l'un de ses amis », qui est contenue dans le manuscrit de Cambridge Add. 2023, XIII[e] siècle, fol. 252 r°-254. Sévère écrit sur l'ordre de Jean, mais nous ne savons pas quel est ce « Jean patriarche ». La lettre se trouve entre une citation de Jean de Tella († 538) et une de Jacques d'Édesse († 708), et pourrait donc être rapportée à Jean I, puisque Jean II était patriarche de 744 à 760. Le même manuscrit renferme encore un traité en 121 sections sur les héritages, fol. 2 v° à 23, sous le titre : « Divisions des héritages, qui ont été réunies et mises en ordre, selon les canons ecclésiastiques, par Mar Jean, patriarche, que sa mémoire soit en bénédiction ! » Cf. W. Wright and S. A. Cook, *A Catalogue of the Syriac mss. preserved in the Library of the University*, Cambridge, 1901, p. 601-603. L'analyse donnée dans le catalogue ne permet pas de dire avec certitude quel est ce patriarche Jean, mais du moins n'exclut pas Jean I, car on n'y mentionne que des citations de saint Éphrem et de saint Cyrille, qui lui sont antérieurs. Mentionnons que la section 36 a pour titre : « Comment le mari hérite de la femme et la femme du mari ». On trouve à la suite dans le manuscrit des extraits « des canons, des lois et des ordonnances des chrétiens ». Tout cela répond à la question d'Amrou et à la réponse de Jean; on peut donc se demander, jusqu'à plus ample informé, si ce traité des héritages n'a pas été écrit par Jean I, à la suite du colloque.

2° Le manuscrit nestorien syriaque Add. 7200 du British Museum, du XII[e] ou du XIII[e] siècle, renferme, fol. 113, *Part of a dialogue between the Catholicus and the chief of the Magi*, cf. Wright, *Catalogue of syr. mss.*, Londres, 1872, p. 1207, n° LIX. Nous avions espéré que ce dialogue entre le patriarche

un intérêt analogue à celui du colloque de Jean et d'Amrou, mais nous avons trouvé depuis que c'est un feuillet de l'histoire de Mar Aba († 552), déjà éditée par le R. P. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux autres laïques nestoriens*, Paris, 1895. Notre fragment commence page 233 ܘܠܐ ܐܡܣܩܘܢ et se termine page 237. Nous signalons cette identification pour que d'autres ne perdent pas de temps à la faire. Les mages reprochent à Mar Aba de juger les différends qui se produisent entre les chrétiens et d'empiéter ainsi sur leurs privilèges, et de ne pas obéir au roi. Le résumé de la discussion est d'ailleurs édité en arabe et traduit en français dans *Patr. orientalis*, t. VII, p. 164[1].

3° Nous avons résumé l'histoire de Gabriel (593 à 667 de notre ère), évêque du Tour ʿAbdin, dans les *Actes du XIVe Congrès international des orientalistes*, t. II. Paris, 1906, p. 55-67. Nous avons écrit, p. 68 : « Nous sommes conduit à placer l'ordination de Gabriel en 629. Il avait alors trente-six ans. Plus tard, il descendit à Gozartâ près du calife Omar ibn Ḥattab. » Cette visite à Omar, qui nous intéressait peu en 1906, mérite aujourd'hui d'être placée à côté du colloque de Jean et d'Amrou. Il est regrettable que l'histoire de Gabriel présente quelques anachronismes qui la rendent suspecte. Il est possible qu'elle ait été composée du IXe au Xe siècle, après le pillage du monastère rapporté par Bar Hébraeus, *Chron. syr.*, éd. Bedjan, p. 144, vers l'an 830, lorsqu'on a voulu reconstituer l'histoire du monastère. Il est possible aussi cependant que le scribe consigne des traditions beaucoup plus anciennes. Il est intéressant, par exemple, de voir qu'il est nestorien (le catholique) et le chef des Mages pourrait offrir

(1) Au lieu du nom propre ܕܝܢܕܕ, *Dindad*, Bedjan, p. 234, l. 8, notre copie porte ܕܕܝܢܕܕ *Dadinadad*; M. Blochet nous apprend que la première leçon est la meilleure.

question des croix et des processions. On pourrait croire que les moines du Tour ʿAbdin, après avoir ouvert leur pays aux Arabes, ont réclamé contre les mesures d'Amrou [1]. Il est intéressant aussi de voir que l'évêque du Tour ʿAbdin prétend tenir d'Omar «pouvoir sur le Tour ʿAbdin jusqu'à Babel», car c'était bien la prétention de ces évêques dès le temps du patriarche Sévère bar Mošqâ (668 à 680); ils voulaient ordonner eux-mêmes les évêques de Mésopotamie, cf. Michel, *Chronique*, II, 456, et ont causé plusieurs schismes. Bar Hébraeus résume notre histoire, *Chron. eccl.*, I, 122 (y compris son anachronisme)[2], sans s'inscrire en faux contre elle : «Gabriel, archimandrite de Qartamin, fut consacré évêque en 965 des Grecs (654); il descendit près d'Omar bar Kattab[3], roi des Arabes, lorsqu'il était à Gezirta de Beit Zabdê, et il obtint un diplôme (Sîgilîôn) [avec] pouvoir sur le peuple des chrétiens.»

C'est le résumé de l'incident que nous allons transcrire et traduire. Puisque Bar Hébraeus l'a regardé comme authentique, il est certain qu'il a influé — vrai ou supposé — sur les destinées du Tour ʿAbdin, et il mérite d'être édité. On le

[1] Voici ce que raconte Michel, *Chronique*, II, 432 : «A cette époque, Amrou, émir des Taiyayés, défendit que les croix parussent, même aux fêtes et aux rogations. Cela réjouit les Juifs et ils se mirent à enlever les croix des églises. Alors un chrétien connu de l'émir, voyant un Juif qui courait au-dessus de l'église de Saint-Jean-Baptiste (à Damas) pour en arracher la croix, fut enflammé de zèle, alla trouver Amrou et lui dit : «O émir juste! il n'est pas «juste que tu permettes aux Juifs de tourner nos mystères en dérision.» Alors Dieu ayant changé son cœur, il dit : «Je n'ai pas prescrit d'arracher les croix, si «ce n'est celles qui sont marquées dans les rues, sur les murs. . .» La prescription tomba en désuétude, les chrétiens recommencèrent à porter les croix aux rogations, aux fêtes et aux enterrements. Cependant, à Émèse et à Damas, ils n'ont jamais eu cette faculté depuis que cet édit fut porté par l'émir Amrou.»

[2] Le manuscrit de Londres, *Add.* 17265, est du XIIIe siècle, c'est-à-dire contemporain de Bar Hébraeus.

[3] L'éditeur a traduit *ad sedem* (ܠܟܘܪܣܐ) *Bar Chatibi*, et a corrigé sa lecture, *Ibid.*, I, 923.

comparera aux conditions plus dures imposées par Omar aux habitants de Jérusalem. (Lebeau, *Histoire du bas Empire*, LVIII, 47.)

TEXTE SYRIAQUE[1].

ܘܫܡܥܢܢ ܠܡܫܡܠܝܘ ܘܥܠܡܝ ܡܠܟܘ ܕܛܝ̈ܝܐ ܗܘ ܕܒܢܘ ܢܦܩܘ
ܦܬܓܡܐ ܡܢ ܟܠܗ ܢܘܪܝܢ ܡܒܟܝ ܗܘܪܘܫܐ ܕܒܢܝܐ ܠܐܘܪܗܝ ܐܠܐܡܝܪ
ܡܫܝܚܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܦܛܪܝܪܟܐ ܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܦܢ ܕܢܝ ܗܡܟܢ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܕܟܠܗܘܢ ܕܥܠܡܐ ܕܡܫܝܚܐ. ܘܒܬܪ
ܗܢܘܢ ܒܥܠܝ ܐܢܫ ܡܫܝܚܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܒܗܝ ܡܡܠܠܐ ܕܫܠܡܘ
ܕܗܘ ܒܗܘܢ ܟܕ ܒܝܬ ܥܕܬܐ ܡܫܝܚܝܐ. ܘܡܠܟܐ ܒܫܠܝܐ
ܪܒܬܐ. ܘܒܬܪ ܕܠܐ ܙܡܢܘܗܝ ܡܠܟܐ. ܫܐܠ ܡܢ ܡܠܟܘ ܠܡܒܥܐ
ܕܝܘܡ ܒܡܪܕܘܬܐ ܡܢܘܚܐ ܘܟܠ ܢܡܘܣܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܟܠ ܢܒܝܐ
ܘܟܠ ܐܘܪܝܬܐ ܕܒܝܢܝ ܒܪܐܫܐ ܡܫܝܚܝܐ ܘܟܠ ܙܒܢܐ ܠܝ ܢܬܒܥܘܢ
ܘܟܠ ܟܬܒܐ ܘܕܝܪ̈ܐ. ܘܡܠܟܐ ܒܢ̈ܝܐ ܘܡܫܡܫܢܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ
ܢܬܒܥ ܡܢܗܘܢ. ܡܠܟܐ ܕܝܘܡܐ ܕܝܗܒܘܢ ܡܫܒܚܝܢ ܘܡܢ ܢܐܡܪܘܢ
ܡܫܝ̈ܚܝܐ ܦܝܫ ܡܫܝܚܐ ܒܝ ܢܦܩܝܢ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܡܠܟܘܢ.

[1] Manuscrit de Paris n° 375, fol. 99. Dans sa partie commune avec le manuscrit de Londres, Add. 17265, du XIIIe siècle, que nous avons résumé à Alger, le manuscrit 375 de Paris est un remaniement avec interpolations, comme le manuscrit de Berlin, Sachau 221. La date du manuscrit 375 a été déchirée, fol. 61 v°, on ne voit plus qu'un ܢ final, mais un prodige (ܡܫܡܫ changée en garçon) raconté dans le manuscrit est daté de 2176 des Grecs (1865) fol. 144; ܗܢܐ ܐܬܐ ܐܦ ܐܬܕܡܪܬܐ ܗܘܬ ܒܫܢܬ ܀ ܒܫܢܬܐ ܕܐܬܝܗ ܕܡܫܡ ܕܝܘܢ. ܐܦ ܐܬܚܙܝܬ ܒܕܝܪܐ ܪܒܐ ܕܡܪܝ ܓܒܪܐܝܠ. «Ce signe et prodige est apparu dans l'année qui est 2176 des Grecs (1865). Il apparut aussi dans le grand monastère de Mar Gabriel.» La date du manuscrit, fol. 61 v° doit être donc lue ܕܨܢ ou 2190 des Grecs (1879).

(fol. 100) ܘܠܡܪܢ ܡܫܝܚܝܬܐ ܘܡܦܪ̈ܩܢܐ ܡܩܝܡ ܗܘ̈ܕܝܐ ܘܡܩܝܡ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܝ ܡܪܝ ܒܡܕܝܢܬܐ ܘܟܠ ܕܒܥܐ ܐܝܟ ܨܒܝܢܗ ܐܡܝܢܐ ܕܠܐ ܐܢܫ ܢܟܠܐ ܐܢܘܢ ܘܢܒܛܠܝܘܢ ܡܢ ܢܡܘ̈ܣܝܗܘܢ.

ܘܗܘ ܢܟܦܐ ܚܕ ܒܥܠܕܒܒܘܬܗ ܘܦܩܕ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܘܗܘܐ ܠܗ ܪܘܡܝܐ ܕܝܕܥ ܐܡܝܢܐ ܕܢ̈ܚܘܐ ܟܬ̈ܒܐ ܘܕܝܬܩܐ ܐܝܟ ܕܟܠ ܘܐܦܩܗ ܡܢ ܛܘܪܐ ܕܥܒܕ ܒܝܬ ܒܥܠܕܒܒܐ ܘܦܫܩܗ ܠܥܪܒܝ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܫܠ ܒܛܝܒܘܬܐ ܘܐܬܐ ܒܗ ܐܬܪܐ ܘܐܦܩܗ ܐܝܟ ܠܗ. ܘܡܛܠ ܒܪ̈ܘܡܝܐ ܒ̈ܢܝܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܩܝܡܬܐ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܠܝ ܦܩܕܐ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܕܢܚܘܐ ܕܐܝܟܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܘܗܘ ܕܝܠܗ ܡܫܒܚܬܐ ܗܘ ܠܘܬ ܐܝܟܢܐ ܠܗ ܕܦܪܘ ܡܢ ܡܪܝܐ ܚܘܒ ܠܗ. ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ ܠܐ ܐܬܐ ܡܬܠܗܘܢ ܠܗܘܢ ܐܬܪܐ ܘܐܡܪܝܢ ܠܗܘܢ ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܡܝܩܝܡܐ: ܫܠܝܟ ܠܟ ܕܟܠ ܐܬܐ. ܘܫܠܝܟ ܡܢܗ ܡܢܗܝܡܢܘܬܐ ܠܟ ܗܘ̈ܢܝܐ ܠܗܘܢ. ܘܟܠ ܟܬܒܐ ܘܕܝܬܩܐ ܘܦܪܘܩ ܠܟ ܕܢܗܘ. ܘܥܒܕ ܠܗ ܠܟܠ ܕܐܬܡܢܝ ܐܝܟ. ܘܗܢܐ (fol. 101) ܗܘܐ ܦܠܓ ܒܝܬܐ ܠܗܘܢ ܘܢܒܥ ܗܘܐ ܠܗ ܕܠܘܬܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܠܐ ܢܬܠܘܢ ܡ̈ܠܘܬܐ. ܘܠܐ ܕܢܬܠ ܘܐܘܒ ܦܘܠܚܢܐ ܠܡܢܐ ܒܥܠܕܒܒܐ ܢܬܟܠ ܐܘܒܠܐ ܐܘܐ. ܘܐܡܪ ܒܠܒܗ ܐܘܒ ܠܝ ܚܕ ܡܢ ܡ̈ܢܝܐ ܐܡܒܝ ܡܢ ܗܘܝ̈ܢܐ ܒܛܘܪܐ ܐܘ ܒܠܘܝܐ ܢܬܠܟ ܒܥܒܕܗ ܒܒܝܬܐ ܒܒܝܬܗ. ܘܐܢ ܐܢܫܐ ܚܕ ܕܝ ܕܥܒܕ ܒܛܘܪܐ ܐܘ ܒܒܪܝܬܐ ܐܘ ܒܝܫܬܐ ܒܠܐ ܨܒܝܢܗ ܘܢܦܩ ܠܗ ܒܝܬܐ ܒܒܝܬܗ. ܘܦܫܩ ܐܘܪ ܟܠ ܐܬ̈ܘܬܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܐܬ̈ܪܘܬܐ ܐܡܝܢܐ ܕܢܫܬܡܗ ܒܫܡܗܘܢ. ܘܟܠ ܗܘܝܘܬܐ ܒܝܬܐ ܘܬܠܝܐ ܕܝ ܢܦܩܝ ܒܝܢ ܐܘܢܐ ܘܬܒܝܢ ܙ̈ܘ̈ܐ ܒܬܠܝܐ ܕܐܘܫܒܢܐ

ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܐܦܣܩܘܦܘܬܐ ܘܟܠܗ̇ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܢܦܫܗ ܒܡܪ̈ܥܝܬܐ
ܘܡܕܒܪ ܒܚ̈ܝܠܐ ܘܡܥܕ̈ܪܢܘܬܐ ܠܡܣ̈ܟܢܘܗܝ. ܘܐܝܟ ܠܐ ܢܬܩ̈ܠ ܐܝܟ.
ܘܫܠܡ ܕܢܦ̈ܩ ܐܝܟ ܢܗܘܐ ܠܐܝܠܝܢ ܒܫܘܠܡܐ. ܘܢܗܘܐ ܗܘܐ ܢܘܚܐ
ܠܐܝܠܝܢ ܕܢܚܐ ܘܡܫܝ̈ܢܘܬܐ ܘܐܦ ܫܝܢܐ ܘܐܡܝܢܐ. ܠܡܪ̈ܝܐ ܦܩܕܝܢ
ܘܦܩܕܝܢ ܢܚܡܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܒܚ. ܘܐܬܐ ܢܦܩ ܡܢ ܓܒ ܛܝ̈ܝܐ
(fol. 102) ܢܟܠ ܕܐܬܪ̈ܘܬܐ ܘܡܚܕܐ ܘܗܦܟ ܠܕܝܪܗ ܒܫܝܢܘܬܐ
ܙܟܝܐ. ܘܗܘ ܡܢ ܫܠܝܛ ܘܡܫܝܚܐ ܠܡ ܒܡܪ̈ܝܐ. ܘܐܬܐ ܠܟܠܗܘܢ
ܕܢܝܚ ܠܗ ܢܦܫܗ ܕܚܣܝܐ. ܡܫܒܚܐ ܠܐܠܗܐ ܕܡܘܪܒ ܠܡܕܒ̈ܪܢܘܗܝ
ܘ̈ܢܛܪ ܟܗܢܘܗ. ܠܗ ܫܘܒܚܐ ܘܐܝܩܪܐ ܘܣܓܕܬܐ ܗܫܐ ܘܒܟܠܙܒܢ
ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ ܀

TRADUCTION.

En l'année 965 des Grecs (654, lire : 629)[1] — en laquelle les Perses sortirent de la Mésopotamie et Héraclius vint à Edesse — Saint Mar Gabriel fut consacré évêque, par le patriarche Athanase, dans le monastère de Mar Jacques qui est sur la montagne de Qôrôs. Et plus tard, en (son) temps, saint Mar Gabriel alla près du calife des Ḥanféh[2], qui est

[1] Nous avons fait remarquer, *xive Congrès des Orientalistes*, Alger, t. II, 1906, p. 62, qu'on trouve aussi la date 960 ou ܙܣ, et qu'en lisant ܙܡ ou 940 (629) on satisfait à tous les synchronismes.

[2] On lit au folio 127 v° que Simon de Zaité, en l'an 707, «bâtit un oratoire pour les Ḥanfê» ܒܢܐ ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ ܠܚܢܦ̈ܐ, lorsque le manuscrit de Londres *Add.* 17265 porte : «il bâtit la mosquée qui est au sud de l'église (de Mar Théodore à Nisibe), oratoire pour les Arabes ܘܒܢܐ ܡܣܓܕܐ ܕܡܢ ܬܝܡܢܗ ܕܥܕܬܐ ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ ܠܛܝ̈ܝܐ. Ainsi, dans le manuscrit de Paris, Ḥanfô, dont le sens propre est «païen», désigne quelquefois les Arabes. — Cette construction est d'ailleurs racontée en détail, *Ibid.;* ms. 375, fol. 176. ܘܐܬܐ ܫܠܝܛܐ ܐܡܝܪܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܚܢ̈ܦܐ ܘܒܢܘܗܝ ܒܥܘܠܝܢܘܗܝ ܒܡܘܕܥܢܘܬܗ܃ ܒܢܐ ܠܗ ܒܝܬܐ ܕܨܠܘܬܐ ܡܣܓܕܐ ܐܝܟ ܡܫܝܢܐ.

ʿOmar bar Kaṭṭàb, à la ville de Gezirta, et (celui-ci) le reçut avec grande joie. Lorsqu'il eut demeuré un peu près de lui, il demanda au calife son sceau sur parchemin (au sujet) des canons et au sujet des lois des Syriens, et au sujet des cloches et au sujet des processions qu'ils font aux fêtes du Seigneur et au sujet des croix [1], (pour savoir) s'ils seront empêchés, et sur les églises [2] et les monastères, et au sujet des prêtres et des diacres pour qu'ils ne fussent pas soumis au tribut, et au sujet des moines pour qu'ils fussent libres de dire des antiennes (maʿnioto) devant les morts en sortant de la maison pour les accompagner, et de dire des antiennes et des hymnes devant les (chapelles des) martyrs et devant l'évêque lorsqu'il va visiter son troupeau [3], et tout ce qu'ils voudraient selon leurs coutumes, de sorte que personne ne les vexât et qu'ils ne fussent pas privés de leurs lois.

Et le calife se réjouit à l'arrivée de Saint Mar Gabriel et il lui donna sa signature pour qu'il bâtît des églises et des monastères comme il le voudrait, et il lui donna pouvoir depuis le Tour ʿAbdin jusqu'à Babel, et il l'honora beaucoup, parce que Mar Gabriel était du parti des Arabes [4], et lorsqu'ils vin-

ܘܨܒܬܗ ܠܗ ܡܣܓܕܐ ܗܘܐ ܫܦܝܪܐ ܕܥܠ ܠܬܪܥܝ ܕܥܕܬܐ. ܘܣܝܡ ܦܬܘܪܐ
ܡܢ ܟܠ ܛܒ ܕܒܡܕܝܢܬܐ ܗܘܐ. ܘܡܢܝܚ ܗܘܐ ܒܗ ܟܠܗܘܢ ܛܝܝܐ ܘܦܩܝܗܐ ܘܡܨܠܝܢܐ ܕܐܬܝܢ
ܗܘܘ. «Ensuite pour honorer le roi des Taiyayés et se concilier leurs cœurs, (Simon de Zaité) bâtit (vers 708), à côté de l'église (de Théodore à Nisibe), une mosquée grande et belle et il l'orna avec soin et il mit une table chargée de tout ce qu'il y avait de bon dans la ville, — il prenait pour cela sur les revenus de l'église, — et il restaurait tous les Taiyayés, les Faqihés et les Euchites qui venaient.»

(1) Le manuscrit a mis «des jeûnes», mais le passage parallèle qui se trouve plus loin porte «des croix» ܙܩܝܦܐ.

(2) Lire ܥܕܬܐ.

(3) Cf. Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, II, 143, où l'on va au-devant d'un métropolitain en chantant des ܥܢܝܢܬܐ et des ܡܕܪܫܐ.

(4) Litt. : «voulut pour les Arabes.»

rent dans ce pays, il les fit dominer sur lui et il fit disparaître de ces lieux les Romains mauvais. Et ʿÔmar savait que saint Mar Gabriel était un élu de Dieu et que sa prière était entendue de Dieu : — tout ce qu'il demandait au Seigneur, Il le lui donnait, — et il agréa ses paroles et il vint avec lui en ce pays, et il le lui soumit et il dit au saint : « Demande tout ce que tu veux. » Et il lui demanda la pitié pour tous les Syriens, pour les églises et pour les monastères, et surtout pour son monastère. Et il lui donna un écrit signé de lui, et voilà qu'il subsiste jusque maintenant, et il y était écrit que les prêtres et les diacres ne payeraient pas tribut et que le cultivateur riche (chaque) homme donnerait quatre *zouzès*[1]. Il ordonna encore dans son écrit que si l'un des *Ḥanfès* (païens=arabes) trouvait un Syrien dans la montagne ou sur la route, il irait avec lui jusqu'à sa maison; et s'il en voyait un qui dormait dans la montagne ou dans la vigne ou dans un champ, il demeurerait près de lui et le protégerait jusqu'à sa maison[2]. Il fit encore beaucoup d'ordonnances sur les orphelins, les pauvres et les veuves pour qu'on eût pitié d'eux, et pour les choses de l'église et les fêtes : lorsqu'on sort au temps des funérailles et qu'on fait procession[3], à la fête des Rameaux et au vendredi de la Crucifixion et à la fête de la Résurrection, quand on sort avec des croix et que les prêtres et les diacres revêtent leurs ornements, pour que personne ne les en empêchât. « Et quiconque leur nuira tombera sous la malédiction : il sera (livré) ici (-bas) au jugement et aux coups, et là (-haut) à la géhenne et au supplice, parce qu'il a foulé aux pieds notre commandement et le commandement du prophète de Dieu Mahomet. » Et

[1] Mahomet avait imposé quatre *zouzès* aux pauvres, mais douze aux marchands et aux riches, cf. Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, II, 116-118.

[2] Cela signifie peut-être que Gabriel a demandé la protection des Arabes contre les Kurdes.

[3] ܕܘܪܐ de ܕܪ ou ܕܘܪ *circumivit*. Cf. l'arabe دوران « procession ».

ensuite Mar Gabriel prit l'écrit (portant) ces ordres, il le reçut et retourna avec grande joie à son monastère, en priant pour ʿOmar; et il remercia Dieu qui lui avait fait trouver miséricorde près de lui. Gloire à Dieu! lequel exalte les serviteurs qui honorent son nom. A lui gloire, honneur et adoration, maintenant et toujours, dans les siècles des siècles! Amen.

L'INSCRIPTION EN KHAROṢṬHĪ

DU 15 ĀṢĀḌHA 136,

PAR

M. A.-M. BOYER.

Cette inscription, en caractères kharoṣṭhī tracés en pointillé sur une feuille de métal, fut découverte par M. Marshall, au site des ruines de Takṣaśilā, dans un petit sanctuaire qui s'élevait tout à proximité et à l'ouest du Chir stūpa, auquel son entrée faisait face. Elle a déjà fait l'objet, de la part de l'habile archéologue, de deux communications publiées dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (1914, part IV; 1915, part II). Après le déchiffrement et l'interprétation qu'il a eu le mérite d'en donner, quelques observations seulement peuvent encore trouver place : ce sont celles que m'a suggérées l'étude du texte que je me propose de noter ici.

Je laisse de côté la question chronologique. En ce qui concerne Azes, elle se trouve supprimée pour moi par l'explication toute différente que je donne du mot *ayasa*. Mais je dois reconnaître, d'autre part, qu'il est difficile de ne pas rapprocher, à l'exemple de M. Marshall, notre épigraphe, datée d'un an 136, et qui mentionne le roi *khuṣana*, de celle de Panjtār[1]. Cette dernière est datée d'un an 122, et mentionne, elle aussi, semble-t-il, le roi *guṣana*, sans plus; car je crois bien qu'à la pre-

[1] L'inscription dite de Panjtār n'a pas été découverte *in situ* (cf. *A. R.*, V, p. 57), mais il n'y a pas lieu de douter qu'elle provînt de la région même.

mière ligne il faut, ainsi que l'a déjà signalé M. Fleet[1], lire : *maharayasa guṣanasa raja*[*mi*]. Panjtār se trouve dans le Yûsufzai, c'est-à-dire dans une région peu distante de Takṣaśilā : proximité relative des sites, voisinage des dates, désignation peu ordinaire du roi par son seul nom de race, ces circonstances réunies suggèrent naturellement le soupçon qu'il s'agit dans les deux documents du même prince et de la même ère.

A supposer qu'il en soit réellement ainsi, je reconnais en outre qu'il se pourrait très bien que ce prince, dont on croyait, parfois du moins, avoir assez dit la personne en le nommant le roi kouchan, fût précisément celui qui fonda l'empire kouchan, Kujula Kadphises. On comprend en effet, et M. Marshall l'a fait remarquer[2], que le premier roi de la nouvelle dynastie ait pu paraître, de son vivant, suffisamment désigné par son seul nom de race, par la très élémentaire raison qu'il succédait à des souverains de nationalité différente, et qu'il n'y avait pas encore à le distinguer de qui que ce fût de sa lignée. Ce qui, avant tout, devait frapper en lui, c'était son appartenance à une horde étrangère qui, pour la première fois, apparaissait dans l'Inde. Et il est possible aussi, pour ne pas parler d'autres dates connues, que l'an 103 (26 de Gondophares), que porte l'inscription provenant de Takht i Bahi, dans le Yûsufzai, donc dans la même région que Panjtār, appartienne à l'ère où se rangeraient les années 122 et 136. Auquel cas, une relation se trouverait établie entre l'époque de Gondophares et celle de Kujula Kadphises; c'est à savoir qu'à dix-neuf ans d'intervalle le second régnait déjà à la place du premier dans l'extrême nord-ouest de l'Inde.

Une conclusion ne vaut que par ses prémisses. Les prémisses de celle-ci ne sont que conjecture, mais elles me paraissent engageantes et de nature à mériter l'attention.

[1] Cf. *J.R.A.S.*, 1913, p. 984.
[2] *J.R.A.S.*, 1914, p. 978.

Il faut ajouter que la présence à Takṣaśilā des monnaies et de Kujula Kadphises, et de son prédécesseur immédiat Hermœus, — les fouilles de M. Marshall en ont remis au jour un certain nombre, — constitue un témoignage en faveur de la domination de ces deux princes sur cette région. D'un autre côté, il est peut-être à propos d'observer que la relation chinoise qui énumère les territoires occupés par Kujula Kadphises ne contredit pas à l'extension de son empire jusque-là. Dans cette nomenclature de conquêtes, c'est sans doute celle du Kipin qui marque son avance vers l'Inde. MM. S. Lévi et Chavannes ont démontré que Kipin signifie tantôt le Cachemire, tantôt le Kapiśa[1]. Le Cachemire est ici hors de cause : nous n'avons pas d'indice que Kujula Kadphises y ait jamais régné; la Rājataraṃgiṇī, qui connaît d'autres souverains kouchans, l'ignore; et, par ailleurs, le Cachemire ne se trouvait pas sur la route des Yue-tchi dans leur progression vers l'Inde. Reste le Kapiśa. C'est bien à celui-ci, semble-t-il, que doit s'identifier le Kipin décrit au 96e chapitre de l'Histoire des premiers Han : pays situé au sud-est du territoire alors occupé par les Yue-tchi, c'est-à-dire de la Bactriane, et au nord-est du Ou-i-chan-li, identifié à l'Arachosie. Or le chroniqueur nous dit de cette région du Kipin-Kapiśa qu'elle est plate : *ki-pin ti p'ing*. Ce qui revient à dire qu'elle comprenait, pour une partie relativement notable, les plaines du haut Panjab, lesquelles étendaient ainsi vers l'Indus un Kapiśa sinon géographique, du moins politique. C'est d'une pareille extension politique qu'avait recueilli le souvenir Hiuan-tsang, à propos justement du royaume de Takṣaśilā : « anciennement, ce pays était soumis au royaume de Kia-pi-che »[2], c'est-à-dire au Kapiśa. Et c'est

[1] Cf. *L'Itinéraire d'Ou-k'ong*, *Journ. asiat.*, sept.-oct. 1895, p. 373 suiv.; *Note rectificative sur le Ki-pin*, par S. Lévi, *Journ. asiat.*, janv.-févr. 1896, p. 161.

[2] *Mémoires*, trad. St. Julien, I, p. 151.

d'un Kapiśa ainsi prolongé que nous pouvons entendre le Kipin conquis par Kujula Kadphises.

La reproduction photographique de l'épigraphe a été publiée par M. Marshall, dans *J. R. A. S.*, avril 1915, accompagnée d'une copie à la main qui supplée certains défauts, inévitables dans le cas présent, de la photographie. Ma transcription est établie d'après cette double donnée. Il va sans dire qu'elle reproduit à peu près intégralement celle de M. Marshall : nous avons d'ailleurs affaire ici à l'œuvre d'un scribe qui, quoique distrait, semble-t-il, savait du moins son métier, et dont la graphie à la fois élégante et consciencieuse ne permettrait, je crois, quant à la lecture matérielle, en aucun point le doute, n'était l'état où fut trouvé le document. Il faut signaler en particulier la notation franchement distincte du *ti* (*rajatirajasa*, °*ñati*°) et du *di* (*divase*, *pradistavita*). Je lis :

1. sa 1 100 20 10 4 2 ayasa aṣaḍasa masasa divase 10 4 1 iśa divase pradistavita bhagavato dhatuo urasa
2. kena imtafria[1]putrana[2] bahaliena noacae nagare vastavena tena ime pradistavita bhagavato dhatuo dhamara
3. ie tach'aśie[3] tanuvae bosisatva[4]gahami maharajasa rajatirajasa devaputrasa khuṣanasa arogadach'inae
4. sarvabudhana puyae pracaga[5]budhana puyae arahana puyae sarvasana[6] puyae matapitu puyae mitramacañatisa
5. lohina puyae atmano arogadach'inae nivanae hotu [a]-de samaparicago

ayasa. — Tout en reconnaissant, ce qui est indéniable, que le mot, pris en lui-même, peut être le nom d'Azes au génitif,

[1] Pour la transcription par *f*, voir *Inscriptions de Miran*, *Journ. asiat.*, mai-juin 1911, p. 419; pour *ch'*, voir *ibid.*, p. 424.

[2] Lire *putrena*.

[3] Lire *tach'aśilae*.

[4] *Sic*. Lire *bodhisatva*.

[5] Lire *pracega*.

[6] Lire *sarvasatvana*.

je crois, avec MM. Thomas et Fleet, que le texte nous impose quelque interprétation différente. Avant de proposer la mienne, j'insisterai sur la singularité que présente le mot *pradistavita*, où la syllabe *sta* est parfaitement certaine et ne résulte pas d'une distraction du scribe, car le mot vient deux fois.

Dans les inscriptions en kharoṣṭhī du nord-ouest de l'Inde, passé l'époque d'Aśoka, il est malaisé de trouver, parmi les vocables de la langue usuelle, l'équivalence *ṣṭh-st*. Elle n'existe dans le représentant de *prauṣṭhapada* ni à Hashtnagar, ni dans l'inscription du Yūsufzai de l'an 68, où on a cru pouvoir la soupçonner; les fac-similés ne laissent guère douter qu'on doive lire *ṭha*[1]. Elle n'existe pas davantage sur la pierre de Manikyāla, où il nous faut lire, l. 7, *p[r]atisthavayati*[2]; ni sur le vase de Hidda, qui porte, l. 1, *pratisthapita*[3]; le *stha*, dans les documents Stein, est figuré par un *sta*, dont la barre transversale, dans sa partie de droite, se relève en formant soit une courbe, soit un angle; c'est le premier tracé que nous trouvons à Manikyala, et le second, à Hidda. Il y a bien le *pratistavito* de l'épigraphe reproduite en copie dans *A. R.*, II, pl. LIX (n° 3), et qui provient, comme celle qui nous occupe, des ruines de Takṣaśilā (*ibid.*, p. 124); malheureusement nous ne pouvons nous en rapporter avec confiance au dessin donné. A la lecture, en effet, d'une inscription fruste, on peut confondre avec le *st* l'une des deux formes du *ṭh*, dont il ne diffère essentiellement que par le prolongement à droite de la barre transversale : or, justement, Cunningham nous avertit que les caractères, bien qu'en général lisibles, ne se laissent pas tous déchiffrer d'une façon sûre (on s'en aperçoit bien à la fin de

(1) Pour la première inscription, fac-similé V.-A. Smith, *J. A. S. B.*, LVIII, et *I. A.*, XVIII. Pour la seconde, fac-similé Senart, *Journ. as.*, févr.-mars 1890.

(2) Fac-similé Senart, *Journ. asiat.*, janv.-févr. 1896.

(3) Copie publiée dans *Ariana Antiqua*, reproduite par M. Thomas, *J. R. A. S.*, 1915, part I.

sa reproduction), et omet de nous dire nommément lesquels demeurent incertains. A admettre ici le *ṣṭ*, nous aurions un cas de plus de la particularité dialectale que présente notre document, et celle-ci n'y perdrait guère de sa rareté, je dis dans le domaine épigraphique ci-dessus défini.

Notons que, dans ce domaine, les autres substituts de *ṣṭh* conservent l'aspiration : je viens de mentionner *ṭh*, *sth*; il faut y ajouter *th* : cf. *pratitharito* du vase de Taxila[1]. Seul la perd ce substitut *st*, lequel, à part le cas douteux que je rappelais à l'instant, est propre à l'inscription de l'an 136.

Si maintenant nous cherchons, chez les prākrits traités par les grammairiens, une semblable déaspiration du substitut de *ṣṭh*, nous ne la trouvons qu'en māgadhī, où *ṣṭh* devient *sṭ* (Hem., IV, 290). La seconde consonne du groupe demeurant linguale, l'équivalent māgadhī n'est pas celui de notre texte, mais il s'en rapproche fort, d'une façon d'autant plus notable que tout autre de ces prākrits change, en règle, *ṣṭh* en *ṭṭh*.

Je ne voudrais pas donner à se méprendre sur ma pensée. En aucune façon je ne propose d'apparenter à la māghadī le dialecte de notre inscription. Je constate uniquement le fait : ce dialecte présente un trait qui, dans le groupe d'épigraphes en question, lui est spécial, et dont l'analogue, à le chercher parmi les prākrits littéraires, ne se rencontre qu'en māghadī. Et, ce fait constaté, je me demande s'il ne nous autorise pas à en supposer un second de nature semblable, en regardant *aya* comme le produit d'une transformation phonétique particulière à notre inscription, et dont l'exemple nous est encore fourni par la magadhī seule, parmi les prakrits littéraires.

Une des caractéristiques de la māgadhī consiste dans le passage de *dy* à *yy* (Hem., IV, 292); c'est le cas général d'une

[1] Fac-similé Lüders, *E. I.*, VIII.

substitution dont le pâli et les inscriptions nous offrent le cas particulier dans le changement de *udy-* en *uyy-* : ainsi *uyyāna* pour *udyāna* (si fréquent en pāli qu'il n'y a pas lieu à référence; pour les inscriptions, cf. *Edits sur rocher*, VI, *e. g.*, Shāhbāzgarhi, l. 14). Je regarderais donc ici *aya* comme écrit pour *ayya* et représentant *ādya*. Dans cette hypothèse, l'inscription est datée du mois āṣāḍha «initial». C'est-à-dire que l'année était *āṣāḍhādi*.

Il est à remarquer que si la conjecture proposée se trouvait exacte, elle ne favoriserait pas l'attribution de l'an 136 à l'ère Vikrama où l'année, suivant que semblent l'avoir établi les recherches de Kielhorn, d'une part n'apparaît *āṣāḍhādi* que d'une manière exceptionnelle et tardive [1], et fut, d'autre part, originairement *kārttikādi* [2].

urasakena. — Pris en eux-mêmes, *urasaka* et *bahalia* sont aussi bons l'un que l'autre pour désigner le nom propre du donateur ou son nom de pays.

Dans notre texte, toutefois, j'estime pour ma part que c'est le premier qui désigne le nom de pays, et le second le nom du donateur. Et cela pour deux raisons. L'une, d'ordre grammatical. Bien que, dans les inscriptions de caractère votif, l'ordre des mots se présente parfois assez libre, cependant quand rien, comme ici, ne le déconseille, il paraît juste de supposer voulue la meilleure construction : c'est ce que nous ferons, et M. Thomas l'a déjà remarqué [3], si nous prenons *urasaka* pour le nom relatif au pays. L'autre motif est d'ordre géographique. Ainsi que l'a également noté M. Thomas [4], *urasaka* peut très bien se rapporter à l'Urasa (ou Uraśā). Or,

(1) Cf. *I. A.*, XVIII, p. 251 et suiv.
(2) Cf. *I. A.*, XX, p. 399.
(3) *J.R.A.S.*, 1914, p. 988.
(4) *Ibid.*

cette région se trouvant à proximité de Takṣaśila, je crois, alors qu'aucun indice ne nous y invite particulièrement, moins naturel de rattacher le donateur au plus lointain pays de Balkh (dont le nom est d'ailleurs très correctement contenu dans *bahalia*).

Je regarde donc *urasaka* comme un adjectif d'appartenance formé par le suffixe *ka*. La défectuosité de la kharoṣṭhī à l'égard de la notation de la voyelle longue laisse possible, comme vocable intentionnellement exprimé, *urasāka*. Dans un texte régi par les sutras de Pāṇini, il n'y aurait pas lieu de songer à cette dernière forme; ici il faut en signaler la possibilité, car le traitement prākrit de la voyelle qui précède *-ka* n'est pas toujours en accord avec les faits sanskrits; et, par exemple, l'inscription du pilier de Besnagar contient la forme *takhasilāka*[1], contre *takṣaśilaka* du Divyāvadāna (cf. p. 409-410 : *takṣaśilakānāṃ paurāṇām*).

Le donateur indique son *nivāsa* par ces mots : *noacae nagare vastavena*; on peut dès lors admettre que *urasaka* se rapporte à son *abhijana*, c'est-à-dire exprime le qualificatif dérivé du nom de sa patrie. On n'aura ici, en regard de Pāṇ., 4, 3, 93, prescrivant spécialement *aurasa*, qu'un exemple de plus des divergences que l'on rencontre, relativement aux dérivés des noms de lieu, entre les formes pāṇiniennes et celles des épigraphes en prakrit. Il va sans dire, toutefois, que je ne regarde pas le fait de ces divergences comme constituant un principe absolu, par trop commode, de solution : certains cas complexes ne se peuvent guère traiter que par recours à l'analogie sanskrite, et c'est sur elle que nous nous guiderons ci-dessous à propos de *tachaile*.

Bahalia répond sans difficulté au nom propre *bālhika-bāhlika* par un intermédiaire prakrit *bahaliya*, dû à la substitution bien

[1] *A. S. I.*, 1908-1909, pl. XLVI.

connue par ailleurs de *-iya* à *-ika* : la première voyelle vaut pour longue ou brève; l'intercalation de la seconde rentre dans les cas où le prākrit admet cette insertion. On a du reste, l. 4, *arahana*.

iṃtafria. — La transcription de la première syllabe n'est pas sûre. M. Marshall adopte la lecture *lo*. Le fac-similé autotypique, peu net à cette place, ne permet malheureusement pas un jugement certain; et il est d'autant moins aisé d'établir une comparaison avec le *lo* de la cinquième ligne que la reproduction de ce dernier caractère ne paraît pas, de son côté, entièrement satisfaisante. Et, d'autre part, notre épigraphe ne contient aucune autre syllabe *iṃ*. A comparer le caractère en discussion, tel que les traces apparentes le laissent saisir et que le dessine M. Marshall, avec les notations visibles de *i*, savoir l. 1 et l. 3 (*i* de *ime*, l. 2, apparaît mal), il s'en distingue par la courbure de l'anusvāra, cela va de soi, mais aussi par l'aspect de la barre transversale : horizontale et droite chez le *i*, elle est oblique et légèrement infléchie dans le *iṃ* supposé. Et ceci peut constituer un préjugé contre l'adoption d'une telle lecture. Mais, d'autre part, à lire *lo*, on a ici un akṣara qui, par l'aspect de sa partie supérieure rejetée à droite, se distingue notablement du *lo* de la cinquième ligne, tel que le dessine M. Marshall et qu'il semble se présenter sur la reproduction. De plus, l'épigraphe contient encore une fois *l* dans *bahaliena*, l. 2, et là nous retrouvons le type du *lo* de l. 5. Ainsi, contre *iṃ*, une divergence d'avec *i*. Contre *lo*, une divergence d'avec *l* et spécialement d'avec *lo*. Cela étant, jusqu'à information meilleure *iṃ* me paraît à préférer.

En tout cas, il semble bien que nous ayons ici un nom iranien; on peut le comparer, pour la seconde partie du mot, avec Friyanā et Firinā des épigraphes de Miran[1]. Du reste,

[1] *Journ. asiat.*, mai-juin 1911, p. 419.

rien ne prouve que le nom en question soit celui du père, et non pas celui de la mère du donateur.

noacae. — Le mot vaut pour le locatif de *noacā* ou de *noacaa*. J'ignore quelle était cette ville.

dhamaraie tach'aśie. — Ou, en suppléant un akṣara omis, *tach'aśi[la]e*. La chute phonétique de *l* me paraît en effet, ici, bien peu probable; et c'est pourquoi je ne crois pas que nous devions égaler le mot en question à *tachaile,* dont nous parlerons tout à l'heure.

Vu l'emplacement où fut découverte l'inscription, *dhamaraia* amenait naturellement le souvenir de *dharmarājikā :* je l'avais écarté toutefois, pour ma part, avant la seconde publication de M. Marshall. Le motif en est que les textes donnent d'habitude audit vocable le genre féminin : ainsi le Divyāvadāna, l'inscription dite de Mahipāla à Sarnāth[1], ou encore la légende d'une des miniatures bouddhiques étudiées par M. Foucher[2]. J'ajoute que, d'autre part, malgré les distractions du scribe, nous ne pouvons pas, pour notre commodité, lui en attribuer une de plus, que rien ne démontre, en supposant pour la vraie lecture *dhamarai[ka]e*. Et, pour le dire de suite, nous le pouvons désormais d'autant moins que M. Marshall nous a appris que *dhamaraie* se retrouvait dans une autre inscription découverte au même lieu. Il me semblait donc, comme l'avait admis le savant éditeur lui-même, que *dhamaraia* devait s'interpréter par un autre équivalent tout aussi obvie, savoir *dharmarājya :* moyennant l'intermédiaire *dhammarājiya*. Et je considérais *dhamaraie tach'aśi[la]e* comme deux substantifs ou apposés ou juxtaposés : « dans le royaume de la loi, (qui est)

[1] Cf. *A. S. I.*, 1903-1904, pl. LXIV, n° 4.
[2] *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, pl. I, n° 5.

Takṣaśilā », ou « dans le royaume de la loi, à Takṣaśilā ». Ce « royaume de la loi » ouvrait le champ aux conjectures.

M. Marshall juge que la seconde inscription ci-dessus mentionnée résout le cas en faveur de *dharmarājikā*. C'est aussi ma pensée, et voici pourquoi.

D'après M. Marshall, ce texte débute ainsi : *tachaile agadhamarai*[*e*][1], où *aga* est évidemment *agra*. Il paraît certain d'abord que *tachaile* vaut là pour *tachaśile* : le fac-similé de l'épigraphe manquant, je ne puis que poser la question de savoir si la forme du caractère transcrit *i* ne mériterait pas une discussion. Si cet *i* se trouve incontestable, il faut avouer que dans ces épigraphes du Chir stupa les vocables relatifs au nom de Takṣaśilā prennent des formes assez particulières. En tout cas, l'équivalence susdite ne saurait guère être douteuse.

Maintenant, dans un système d'écriture où la consonne porte avec elle sa voyelle, nous n'avons guère à craindre une omission entre *l* et *e* de la dernière syllabe ; c'est-à-dire que *tachaile* n'est sûrement pas féminin. *Tachaile* n'est donc pas le nom même de *tach'aśilā*, mais un dérivé de ce terme, qu'il est naturel de regarder comme qualifiant *agadhamaraie*. Or, à le prendre pour un qualificatif de *agadhamaraia* entendu dans le sens de « royaume de la loi suréminente », il me semble difficile de le justifier par une analogie, sans avoir à chercher un peu loin : comme serait, par exemple, de voir dans ce dérivé une formation à l'instar de celle qui résulte de Pāṇ., 4, 2, 52 (*viṣayo deśe*) ; auquel cas *tachaila* serait réellement *tācha*[*ś*]*ila*, avec le sens « occupé par les Takṣaśilas ». L'explication de *tachaila* comme qualificatif se présente, au contraire, à la fois simple et correcte, si *dhamaraia* équivaut à *dharmarājikā*. *Tachaila* équivaut alors à *tākṣaśila* dans le sens *tatra bhavaḥ* (Pāṇ.,

[1] *J.R.A.S.*, 1915, p. 192. Je conserve naturellement la notation de M. Marshall.

4, 3, 53). On dira *tachaile*, i. e. *tācha[ś]ile, agadhamaraie*, comme on dit *sraughnāḥ prāsādāḥ, sraughnāḥ prākārāḥ* (*Mahābhāṣya* à 4, 3, 39). Sous ces considérations, j'admettrai donc que, dans la langue de ces inscriptions, *dharmarājikā*, changeant de genre, est devenu *dhammarājika*. *Dhamaraia* s'explique par l'équivalence *-ika, -iya*, d'où *-ia*, comme ci-dessus.

La *dharmarājikā* dont il est question dans ces inscriptions est naturellement le Chir stūpa d'où elles proviennent. Que d'ailleurs *dharmarājikā* signifie le même objet que *stūpa*, c'est ce que St. Julien a dès longtemps démontré[1]. Le texte du Divyāvadāna ne laisse, de fait, aucune incertitude à cet égard. C'est ainsi qu'après avoir dit (p. 381) : *ekasmin divase ekamuhūrte caturaśītidharmarājikāsahasraṃ pratiṣṭhāpitam*, il ajoute immédiatement : *vakṣyati ca* : . . . . *Mauryaḥ* | *cakre stūpānāṃ śāradābhraprabhānāṃ loke sāśīti śāsad ahnā sahasram* ||, puis reprend : *yāvac ca rājñāśokena caturaśītidharmarājikāsahasraṃ pratiṣṭhāpitam*, etc., identifiant ainsi, à n'en pouvoir douter, *dharmarājikā* et *stūpa*. Toutefois, si ces deux vocables désignent le même objet, les présentes inscriptions semblent favoriser l'opinion d'après laquelle *dharmarājikā* désigne cet objet, non pas uniquement sous un autre nom, mais comme jouissant d'un caractère tout spécial.

Nos inscriptions, en effet, se servent, comme nous venons de le voir, pour désigner le Chir stupa, des expressions : « la dharmarājikā, à Takṣaśilā », « l'agradharmarājikā de Takṣaśila »[2]. C'est donc que cette appellation de *dharmarājikā* suffisait à désigner sans équivoque le Chir stupa; en d'autres termes, qu'il n'y avait à Takṣaśila qu'un monument de ce

[1] *Mémoires*, I, p. 417-418, note.

[2] Après les mots *tachaile agadhamarai[e]*, le déchiffrement publié par M. Marshall devient très fragmentaire. Mais rien ne donne à soupçonner que la suite du texte contînt quelque précision au sujet de la *dharmarājikā* elle-même.

nom[1]. Or sommes-nous sûrs qu'il n'existait pas, à la même époque, d'autres stupas assez proches de la même ville pour qu'on pût les dire «à Takṣaśilā» ou «de Takṣaśilā»? J'imagine bien que le fameux stūpa de «la tête coupée», en particulier, était dès lors debout, et nous n'avons que des raisons de croire qu'il n'était pas le Chir stūpa lui-même. Le Chir stupa, à en juger par le croquis topographique donné par Cunningham, (*A. R.*, II, pl. LVII), devrait bien plutôt être identifié avec ce stūpa de Kunāla, voisin de Takṣaśilā, dont nous parle Hiuan-tsang en le situant : «au sud-est, en dehors des murs de la ville, au nord d'une montagne qui regarde le sud»[2]. Quant au stūpa de «la tête coupée», Cunningham a signalé son identification possible avec les ruines de Seri ki pind, qui, d'après le même croquis, se trouvent, au point de vue de la distance par rapport à l'ensemble des restes de Takṣaśilā, dans une position analogue à celle du Chir stūpa. Il est vrai que Hiuan-tsang semble le placer plus au nord, puisqu'il le met à douze ou treize *li* (quelque quatre kilomètres) de la ville[3]. Peut-être, à l'époque du pèlerin chinois, le stupa de Seri ki pind était-il déjà ruiné, et un autre monastère, érigé au site marqué par Hiuan-tsang, avait-il localisé là à son profit le don de la tête coupée. La parole, en tout ceci, est aux archéologues, qui fouillent avec tant de succès le sol de l'Inde. Toujours est-il que l'existence à Takṣaśilā de plus d'un stupa étant possible et même probable au temps de notre *dharmarājikā*, il en résulte, à mon avis, qu'il revient à la spécialisation de ce vocable, pour désigner un stupa d'un certain caractère, la même part de probabilité.

(1) Il peut être à propos de rappeler ici, à titre, bien entendu, de simple rapprochement, le passage du Divyāvadāna (p. 381) d'où il semble résulter que le roi Aśoka ne voulait qu'une *dharmarājikā* par localité apte à en être pourvue; en particulier, à Takṣaśilā.

(2) *Mémoires*, I, p. 154.

(3) *Ibid.*, p. 153.

D'un autre côté, il apparaît que si la *dharmarājikā* se distinguait du simple stūpa, il y avait parmi les *dharmarājikā* elles-mêmes une hiérarchie; car le Chir stūpa était une *agradharmarājikā*, ce qui doit signifier, *agra* comme premier terme d'un composé, quand il indique une primauté, ne réduisant pas nécessairement à l'unicité l'objet mis en prééminence : une «*dharmarājikā* de premier rang», à mieux dire, «de première classe».

Quant à ce sens spécial attribué à *dharmarājikā*, celui de «stūpa fondé par Aśoka», adopté par M. Vogel[1], peut bien s'offrir sans doute, mais le texte du Divyāvadāna, dont on invoque l'autorité, ne renferme-t-il pas plutôt un simple rapprochement de mots qu'un témoignage décisif? Le texte est celui-ci : *Aśoko nāma . . . . . dharmarājo . . . . . caturaśītiṃ dharmarājikāsahasraṃ pratiṣṭhāpayiṣyati*[2]. Or si *dharmarājikā* se référait, par exemple, au *dharmarāja* qu'est le Buddha, en sorte que le mot importât l'idée d'un stūpa dédié au Buddha (et non à quelque autre), le texte précité ne se comprendrait-il pas encore? Et quand le même Divyāvadāna nous dit (p. 381) : *yāvac ca rājñāśokena caturaśītidharmarājikāsahasraṃ pratiṣṭhāpitaṃ dharmiko dharmarājā saṃvṛttaḥ | tasya dharmāśoka iti saṃjñā jātā*, ne semble-t-il pas attribuer à Aśoka le titre de *dharmarāja* parce qu'il avait fondé des *dharmarājikā*, bien plutôt qu'à la *dharmarājikā* ce nom, parce que fondée par le *dharmarāja* Aśoka? A mon avis, la question n'est donc pas encore résolue; et, pour ma part, je ne sais rien de décisif.

Je crois devoir ajouter que les *Mémoires* de Hiuan-tsang, qui mentionnent si volontiers, à l'égard des monuments, la tradition qui fait d'Aśoka leur fondateur, — c'est le cas pour le stupa de «la tête coupée» (I, p. 153), — ne rapportent rien de tel au sujet du stupa de Kunāla. Si l'identification ci-dessus

[1] *A. S. I.*, 1903-1904, p. 223.
[2] *Divyavadana*, p. 379.

suggérée du Chir stūpa au stūpa de Kunāla se trouvait exacte, elle ne constituerait pas une preuve, pour des raisons fondées sur la diversité d'époque de nos inscriptions et du document chinois, mais elle établirait une présomption contre l'attribution à *dharmarājikā* du sens «stupa fondé par Aśoka».

tanuvae. — *tanuvaa* représente exactement le sanskrit *tanuvyaya*. Je regarde ce composé comme donnant le nom du *bo[dhi]satvagaha*. *Vyaya* s'emploie souvent pour signifier l'abandon, le sacrifice d'une chose possédée. La chapelle en question du bodhisattva était donc celle du «sacrifice du corps» : il s'agit, bien entendu, du fait conté dans le *vyāghrījātaka*. Elle se trouvait ainsi érigée sous le même vocable que l'un des «quatre grands stūpas» de l'Inde du nord-ouest, localisé par M. Stein au mont Banj[1]. Laquelle localisation, pour le dire en passant, ne me paraît s'opposer que d'une manière apparente au témoignage de Fa-hien, qui place le stūpa bâti au lieu du don du corps à l'est de Takṣaśilā, à la distance de deux journées de voyage. Plusieurs villes se sont disputé la naissance d'Homère; et j'indiquais tout à l'heure que plusieurs monastères pouvaient avoir situé la même légende à leur propre emplacement. Cela successivement, ou simultanément : le plus influent prenant alors la vogue. Et d'ailleurs, en quoi la simultanéité de plusieurs places du même don eût-elle offusqué la logique de ceux qui, comme Hiuan-tsang, admettaient que le bodhisattva avait renouvelé le même acte dans un millier d'existences successives[2] ? Pour diverses existences, des lieux divers. J'ajoute que cette croyance à la répétition du même acte expliquerait peut-être les noms différents attribués au

(1) *Report of archæological survey work, etc.*, 1905, p. 38 et suiv.

(2) Cf. *Mémoires*, I, p. 154, où il est dit du bodhisattva, à propos du stūpa de «la tête coupée» : «il coupa sa tête et la donna en aumône. Il fit ainsi le sacrifice de sa tête pendant mille existences successives».

bodhisattva à propos du même jātaka, comme il advient en ce qui concerne le Vessantarajātaka.

salohina. — M. Marshall a assuré la lecture des syllabes *lo*, *hi*, par un passage d'une autre inscription du Chir stūpa, où il trouve : *ñatimitrasalohidana.* La lecture est d'autant plus certaine que le composé *mitramacañatisalohi*[*ta*]- constitue une série toute faite. Ainsi, Śikṣāsamuccaya (p. 269, l. 7) : *mātāpitṛmitrāmātyajñātisālohitebhyaḥ;* Divyāvadāna (p. 229, l. 10) : *mitrāmātyajñātisālohitam.* Toutefois il ne me semble pas nécessaire de supposer que le scribe ait une fois de plus omis une syllabe, savoir *ta*. Si *loha* dans l'acception «sang» n'est pas usité en langage littéraire, il appartient cependant au lexique — cf. *lohaliṅga* (Mahāvyutpatti, 284, 24) — qui ne l'a, c'est à croire, qu'enregistré. Il n'est donc pas impossible que *loha* soit à la base de notre vocable, et que celui-ci représente un composé *salohin*, c'est-à-dire *saloha* avec le suffixe *in*, dont l'addition n'est pas rare en sanskrit chez les bahuvrīhis.

atmano. — Le caractère transcrit *tma* est identique à celui transcrit *tra* dans *bo*[*dhi*]*satra.* L'attribution de l'une et l'autre valeur audit caractère déborde le cas particulier de notre inscription, et je ne me propose pas d'instituer ici au sujet de leur emploi une discussion générale. Je me conforme donc à l'usage reçu quand il s'agit de transcrire de la kharoṣṭhī le représentant de *ātman.* Mais je désire noter que la véritable lecture pourrait bien être *atvano,* qui contient une forme intermédiaire entre *ātma-* et *atta-*.

niranae. — Avant la publication du fac-similé photographique, je demeurais indécis au sujet de la seconde syllabe. A adopter avec M. Marshall la lecture *a, niana* semblerait apte à représenter *niryāṇa*, par la série *niyyāna*, *nīyāna.* *Niryāṇa* a

le sens de « sortie », et peut aussi prendre celui de « sortie finale » du saṃsāra. Et comme cette sortie finale est en même temps l'entrée dans le nirvāṇa, l'une est tout aussi souhaitable que l'autre. Je n'insiste pas, étant persuadé que M. Thomas a eu raison de lire *va*[1]. Du moins, à en croire le fac-similé, le caractère ne présente pas la courbe en crochet fortement accentué qui constitue, particulièrement dans cette inscription, la tête de *a* (et des autres voyelles). Il ressemble beaucoup plus au *va*, qui forme la première syllabe de *vastavena* (l. 2). Nous avons donc, à mon avis, comme le voulait M. Thomas, réellement ici un équivalent de *nirvāṇa*.

[*a*]-*de*. — Avec beaucoup de réserve, je proposerai *agrade*, équivalent de *agratas;* ou *agade,* si on le préfère à cause de l'assimilation, *a(g)ga* pour *agra,* qui apparaît dans *agadhamarai*[*e*]. *De,* comme équivalent du suffixe *tas*, se retrouve fréquemment dans les documents Stein. Ainsi, N. XV, 88[2] : *khotaṃnade,* l. 2 ; *tade,* l. 3, etc. Ce qui suggère cette conjecture, c'est l'emploi de *agra,* en plusieurs inscriptions bien connues, dans les formules qui expriment les intentions des donateurs. *Agrade* porterait sur l'ensemble des intentions : Que cette bonne œuvre « soit principalement pour ».

samaparicago. — C'est-à-dire *sammāpariccāgo.*

Je traduis :

L'an 136, le quinzième jour du mois āṣāḍha qui ouvre l'année, ce jour-là, ont été installées des reliques du Bhagavat par Bahalia, de l'Uraśā, fils d'Imtafria ; lequel est domicilié dans la ville de Noacaa (ou Noacā). Il a installé ces reliques du Bhagavat à la dharmarājikā, à Takṣa-

[1] *J.R.A.S.*, 1915, p. 156.
[2] Fac-similé publié dans *Ancient Khotan*, II, pl. XCII.

śilā, dans la chapelle du Bodhisattva dite «le sacrifice du corps». Que cette complète donation soit principalement : pour le don de la santé au grand roi, souverain roi des rois, le devaputra kouchan; en l'honneur de tous les buddhas; en l'honneur des pratyekabuddhas; en l'honneur des arhats; en l'honneur de tous les êtres; en l'honneur de ma mère et de mon père; en l'honneur de mes amis, des personnes de ma maison, de ma parenté, de mon sang; pour, quant à moi-même, le don de la santé et le nirvāṇa.

LE YUAN JEN LOUEN,

PAR

M. PAUL MASSON-OURSEL.

INTRODUCTION.

L'origine, la base, — *pen* 本 ou *yuan* 原, pour parler comme Tsong-mi, — du présent travail est une traduction anglaise inédite du Yuan jen louen (原人論) faite au courant de la plume, comme exercice de chinois bouddhique, par M. Sylvain Lévi sous la direction d'un érudit japonais, M. Sonoda, pendant un séjour au Japon. Au maître qui a eu la bonté de nous inviter si généreusement à profiter du travail accompli, qu'il nous soit permis d'exprimer toute notre gratitude. Nous sommes aussi extrêmement obligé à M. E. Chavannes d'avoir bien voulu revoir notre traduction de la Préface composée par P'ei Hieou et nous aider à élucider maintes questions qu'elle soulève et que nous étions hors d'état de résoudre.

Quand Bunyiu Nanjio a déclaré dans son *Catalogue*[1] que le *Yuan jen louen* est une œuvre très connue (*a very well known work*), il a voulu dire simplement qu'il est d'une lecture courante pour les Bouddhistes de l'Extrême-Orient. Aussi modeste par ses dimensions que confiant dans sa valeur dogmatique, le livre s'est imposé tant par son caractère de résumé des diverses doctrines intérieures et extérieures au Bouddhisme, que comme une tentative prétendue nouvelle de spéculation

[1] B. Nanjio, *A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka*, Oxford, Clarendon Press, 1883, 479 pages. Le numéro de l'ouvrage dans ce catalogue est 1594.

philosophique; cependant il a été classique non comme un travail original, mais comme un travail d'école. En ce sens assurément, il est très connu. Mais il apparaît très mal connu, même en Chine et au Japon, dès que l'on s'avise du fait qu'aucune étude moderne, inspirée de la critique soit historique, soit philosophique, ne fut encore entreprise sur aucune œuvre de l'école dont il fait partie, appelée aux Indes Avataṃsaka, en Chine Houa-yen (華嚴), au Japon Ké-gon.

La «Guirlande de fleurs» désignée sous ces noms divers, texte qui a servi de fondement aux spéculations de l'école, est le *Buddhâvataṃsaka-mahâvaipulya-sûtra*, antérieur sûrement au IVe siècle de notre ère, puisqu'il fut traduit une première fois en chinois par Buddhabhadra et divers moines, entre 317 et 420. Tant qu'aucun savant dressé aux méthodes modernes n'aura pris une connaissance exhaustive de ses trente-quatre chapitres et ne nous les aura rendus accessibles, toute étude sur une œuvre quelconque de la secte péchera par la base; en l'absence de documentation étendue et directe, force sera jusque-là de recourir aux indications fournies sur la version tibétaine de l'ouvrage par l'analyse du *Kandjour* esquissée dans le travail de Csoma de Körös[1], qu'a traduit en français Léon Feer[2].

Les seuls autres renseignements de seconde main présentés en une langue européenne sur les doctrines de la secte ou sur ses protagonistes sont fournis par le *Catalogue* de Nanjio et par le chapitre consacré au Ké-gon dans le livre japonais traduit en anglais par Nanjio, en français par Fujishima, relatif aux douze sectes bouddhiques[3].

(1) Alex. Csoma Korösi, Calcutta, 1836.

(2) *Annales du Musée Guimet*, II, 131-577, Lyon, 1881 : *Analyse du Kandjour*, p. 208.

(3) B. Nanjio, *Short history of the twelve Japanese Buddhist sects*, Tokyo, 1887. — Ryauon Fujishima, *Le Bouddhisme japonais*, Paris, Maisonneuve et Leclerc, 1889.

L'école considère la doctrine qu'elle professe comme s'étant transmise à travers la filiation de sept patriarches, deux Indiens, Açvaghoṣa et Nāgārjuna, et cinq Chinois, dont le dernier en date est l'auteur de notre Traité[1]. Nanjio mentionne un certain nombre de livres composés par ces docteurs du Houa-yen et incorporés au Canon; ce sont presque tous des commentaires de l'Avataṃsaka greffés les uns sur les autres.

Par contre, la simple inspection des titres montre que les œuvres du cinquième patriarche chinois offrent un caractère plus varié que celles de ses prédécesseurs. A cet égard, la liste qu'en donne Nanjio sera utilement confrontée avec celle que fournit la préface de P'ei-hieou; on constatera ainsi que Tsong-mi (宗密) avait commenté non seulement l'*Avataṃsaka* (d'après une glose antérieure de Tou Fa-chouen, N. 1596 et préface susdite), mais l'*Ullambana* (N. 1601), le *Pūrṇabuddha* (N. 1629 et préf.), la *Vajracchedikā* (N. 1630 et préf.), le *Mahāyānaçraddhotpāda* d'Açvaghoṣa (préf.), l'un des *prakaraṇa* de Vasubandhu relatifs à l'Idéalisme (préf.), le *Vinaya en quatre sections* (préf.); et qu'il avait en outre entrepris deux essais dogmatiques, l'un sur les doctrines du *Dhyāna* (N. 1647 et préf.), l'autre sur l'*Origine de l'homme* (N. 1594 et préf.).

Même dans ces deux derniers traités, la réflexion personnelle de l'auteur ne se pose jamais de problème qu'à travers l'examen de la pensée d'autrui. Il semble que des siècles de scolastique, surtout de scolastique chinoise, aient dissuadé les esprits de chercher la vérité, comme jadis faisaient les Taoïstes,

[1] Les patriarches 3 à 7 de l'ouvrage japonais sur les sectes correspondent chacun à chacun aux patriarches 1 à 5 mentionnés dans l'appendice III du Catalogue de Nanjio; malgré la différence des systèmes de transcription fondés l'un sur la prononciation chinoise, l'autre sur la japonaise, l'identification est aisée.

dans l'inspection directe de l'être; ou, comme les Confucéens, dans de vénérés classiques remontant à une antiquité si lointaine que leurs jugements pouvaient passer pour ceux de la nature autant que de l'humanité. Tsong-mi cherche la vérité dans les systèmes; il est si persuadé de l'y découvrir, qu'il n'ose déclarer faux, mais seulement moins vrai que d'autres, tel ou tel d'entre eux. Cette méthode prétend se justifier, — disons plutôt : se traduit naïvement, dans une conception du Bouddha également, mais non pas indifféremment, prédicateur de toutes les doctrines, dosant la vérité selon la capacité intellectuelle de ses ouailles, énonçant le vrai dans le langage de l'erreur quand il instruit les ignorants, trouvant une raison d'être à l'erreur même dans l'unité du vrai, quand, pour soi ou pour l'édification d'autrui, il réfléchit son impensable essence de Bouddha. Entre ces deux stades extrêmes, tous les degrés que l'on voudra distinguer se peuvent concevoir; l'être ne consistant qu'en une connaissance plus ou moins explicite, il fallait s'attendre en effet à ce que la hiérarchie yogācāra des stades de l'univers ou des terres (bhūmi) fût interprétée comme la simple gradation des systèmes. Hâtons-nous d'ajouter cette réserve, que Tsong-mi ne mérite point qu'on lui prête l'honneur d'avoir imaginé cet hégélianisme avant la lettre, qui octroie un rôle défini, qui confère une signification nécessaire aux doctrines les plus relatives en tant que conditions d'une vérité plus haute. Cette manière de penser est inhérente à l'esprit même de la discipline avataṃsaka.

La simple structure du *Yuan jen louen* porte la marque de cette discipline : c'est une succession de chapitres décrivant les doctrines philosophiques depuis la plus exotérique, y compris les théories non bouddhiques, jusqu'à l'énoncé le plus approfondi de l'orthodoxie. Pour le montrer, rien n'étant plus vain que de résumer un résumé, nous nous bornerons à dresser le tableau

ci-contre, dans lequel le *Yuan jen louen* est interprété à la lumière des indications présentées par le « Bouddhisme japonais » (p. 65-68) et de certains renseignements fournis par le Dictionnaire numérique du Bouddhisme (*Yi tai king liu louen che fa chou*, par le moine Tsi-tchao), extraits de textes du *Houa-yen*. Il appert de la simple inspection du tableau que l'exposé du Bouddhisme esquissé par Tsong-mi concorde dans l'ensemble avec cette dialectique ascendante caractéristique de l'école avataṃsaka, dont l'enseignement culmine dans la connaissance de la « nature unique », véritable « nature du Bouddha » (眞性); cette connaissance est elle-même la seule méthode absolument vraie, autrement dit l'unique véhicule (Ekayāna), dont le Petit et même le Grand Véhicule, avec ses divers stades, ne représentent que des approximations plus ou moins exactes, mais toutes inadéquates.

Cette dialectique ascendante constitue la partie centrale du *Yuan jen louen;* mais justement parce qu'elle reflète en un simple raccourci l'enseignement de l'école, il est difficile de découvrir une originalité quelconque dans cet exposé tracé avec le parti-pris d'exalter au-dessus de tout autre texte l'ouvrage fondamental de la secte, l'*Avataṃsaka-sūtra*. Par contre, Tsong-mi fait preuve d'une certaine personnalité dans la ɪvᵉ partie, qui sert de conclusion à son œuvre. Il a compris que substituer une doctrine à une autre doctrine en prétendant passer ainsi de l'erreur à la vérité ne serait que futilité, si la possession du vrai ne justifiait, autant qu'elle peut être justifiée, l'erreur même. Le point de vue de l'absolue vérité, ne pouvant être contredit par quoi que ce fût, permet d'apercevoir dans les doctrines les plus insuffisantes ce qu'elles renferment de bien fondé. D'où la possibilité d'une sorte de dialectique descendante qui, bien qu'en apparence elle se réduise à reparcourir en sens inverse les échelons précédemment gravis, confère en réalité un caractère tout nouveau de nécessité, c'est-

CLASSIFICATION DES DOCTRINES selon LE YUAN JEN LOUEN.	CLASSIFICATION DES DOCTRINES selon LE «BOUDDHISME JAPONAIS».		PRINCIPALES OEUVRES DU CANON RENFERMANT CES DOCTRINES.	ESPRITS AUXQUELS ELLES S'ADRESSENT.
Doctrines confucéennes et taoïstes. 1° Doctrine des Hommes et des Devas.......				
2° Hīnayāna (小乘)........	1° Petite Doctrine (小教).		Canon Hīnayāniste.	Pṛthagjana (小人).
Mahāyāna (大乘) : 3° Doctrine du dharmalakṣaṇa (法相)........	2° Doctrine Initiale (先教) [initiale, parce qu'elle inaugure le Mahâyâna]. Les théories *a* et *b* peuvent être interverties; cf. Yuan jen louen.	*a.* So-shi-kyō, théorie de la forme (sō 相) [selon le Dict. numér., c'est la théorie du 色 rūpa, forme].	Saṃdhinirmocanasūtra, Yogācārya-bhūmi-çāstra, etc.	Çrāvaka.
4° Doctrine négative du lakṣaṇa (破相)........		*b.* Kou-shi-kyō, théorie du vide (kou 空).	Prajñā-sūtra, 3 çāstras (San louen ou San-ron) [école mādhyamika]	Pratyekabuddha.
5° Ekayāna (1) (一乘)........	3° Doctrine Finale (終教), terme du Mahâyâna et introduction à l'Ekayâna (théorie du Tathâgatagarbha).		Laṅkāvatārasūtra, Mahāyāna-çraddhotpāda, etc.	Bodhisattva.

	5° Doctrine Complète ou Totale (圓教).	a. Véhicule unique des [doctrines] assimilées (同教一乘) [Do-kyo-ichi-jō].	Saddharma - puṇḍarika - sutra (Hōkké).	Buddha.
		b. Véhicule unique de l'instruction différenciée (別教一乘) [Betsou-kyo-ichi-jo].	Avataṃsaka (Ké-gon).	

[1] Texte du *Houa-yen chou* (*Avataṃsaka*, Nanjio, 1589) rapporté par le Dict. num. à l'article «le véhicule unique de deux sortes» 二種一乘. «Le Véhicule unique des Instructions (ou Doctrines) assimilées est ainsi appelé en tant qu'il assimile à la fois deux instructions : la finale, ainsi nommée parce qu'elle marque le dernier terme de l'enseignement du Mahâyâna; et la soudaine, ainsi nommée parce que l'état de Bouddha s'y manifeste brusquement. L'instruction finale traite seulement de la fonction rationnelle s'exerçant sans obstacle (無礙) sur la nature (性) unique et la caractéristique (相) unique; autrement dit, la Bodhi réalisée par le Buddha agit pour faire apparaître la Bodhi identique qui réside originellement dans tous les êtres et qui fait d'eux autant de matrices de Tathâgata (Tathâgatagarbha). L'instruction soudaine traite seulement de l'ineffable et de l'inconcevable, domaine qui n'est celui ni des deux classes que constituent les Çrâvakas et les Pratyekabuddhas, ni des trois classes que forment ces deux catégories de personnages avec les Bodhisattvas en plus. Le véhicule unique des instructions assimilées traite simultanément de la fonction rationnelle s'exerçant sans obstacle sur la nature unique et la caractéristique unique, et de l'ineffable et de l'inconcevable, domaine qui n'est celui ni des deux classes, ni des trois classes. Comme il assimile ces deux instructions, elles apparaissent ensemble comme un Véhicule unique. — Le Véhicule unique de l'Instruction différenciée se différencie des quatre instructions appelées Petite, Initiale, Finale et Soudaine. Les deux dernières viennent d'être définies. La petite est celle du Petit Véhicule (Hînayâna). L'initiale est le premier stade du Grand Véhicule (Mahâyâna); elle s'applique à la doctrine du vide (çûnya 空) et de la forme (rûpa 色). Cette instruction différenciée discerne seulement au sein de la synthèse (圓) et de l'interpénétration (融) l'exercice sans obstacle de toutes les vertus rassemblées, quelle que soit leur fonction; quelle que soit la loi (dharma) qui est conçue, tous les thèmes de lois (法門 dharmaparyâya, dharmamukha) s'y trouvent inclus. A propos de chacun des thèmes de lois, cette instruction est tout à fait différente des autres instructions [en effet, elle conçoit tout thème de loi «sub specie totalitatis»]; c'est pourquoi le Véhicule unique de cette sorte est appelé Véhicule unique de l'instruction différenciée.» (Trad. inédite de MM. Chavannes et S. Lévi.)

à-dire d'intelligibilité, aux stades dont la succession pouvait jusqu'alors sembler contingente ou arbitraire. La solidité de tout l'édifice apparaît désormais inébranlable, tant ses parties, grâce à leur connexion mutuelle, se trouvent en étroite cohésion, et tant il est peu à craindre que des objections ne viennent saper à sa base la construction entière, puisqu'elle embrasse en principe la totalité des philosophies connues. Sur le patron de ce système si harmonieux, si complet de l'univers qu'avait échafaudé l'architecture idéaliste d'un Asaṅga, l'ensemble des systèmes métaphysiques se présente désormais comme un immense système, aussi simple dans son principe que riche dans ses multiples réalisations, puisque ces diverses méthodes de vie et de pensée, qui sont les véhicules, et que même le Tao de Confucius ou de Lao-tseu n'apportent que des approximations de l'Ekayāna. Avec cette précision imagée qui rend la langue chinoise, non pas en dépit, mais en raison de son idéographie, si apte à la concision abstraite, notre auteur dépeint cette marche quasi-déductive comme la frondaison de rameaux multiples à partir d'un tronc unique. Après avoir dégagé de l'accessoire ou de l'adventice l'essentiel ou le primitif, c'est-à-dire après être passé des branches (末) au tronc ou à la racine (本, 根), il fait avec quelque fierté la contre-épreuve dont sa doctrine doit sortir victorieuse, en montrant dans les théories relatives ou provisoires (假, 權), insuffisantes et pourtant bien fondées par le même fait qu'elles sont partielles, des ramifications attestant la vitalité de la souche commune, c'est-à-dire la validité du système.

Si restreinte que soit l'indépendance de pensée que se permettaient les Bouddhistes chinois, et quoique le livre de Tsong-mi porte la marque de la scolastique, il ne paraît donc pas impossible d'y découvrir des particularités propres à son auteur. Peut-être y a-t-il lieu dès lors d'y surprendre aussi certaines

traces qui situent l'œuvre dans l'espace et dans le temps, décelant, par exemple, le travail d'un Chinois, et d'un Chinois d'une certaine époque.

Si l'exposé des doctrines, en raison du souci de rester orthodoxe, a dû se calquer sur des textes d'origine indienne, l'auteur semble s'être senti plus libre dans la critique de ces doctrines. Pourvu que fût acceptée la classification des systèmes adoptée par la secte et que fussent jugées incomplètement probantes toutes les théories étrangères à celles de l'Avataṃsaka, une certaine latitude subsistait pour le choix des arguments destinés à la réfutation des théories non décisives. Or le positivisme réaliste de l'esprit chinois transparaît de toutes parts au cours de cette réfutation. En présence de l'idéalisme d'un Vasubandhu, qui non seulement exorcise le fantôme de l'existence substantielle de l'ātman et des dharmas, mais réduit à de purs phénomènes (lakṣaṇas) ces dharmas doués d'existence dans la mesure seulement où ils sont représentés (vijñānamātra), l'ingénu dogmatisme de l'auteur s'insurge, comme protestera le «sens commun» de Thomas Reid contre l'idéalisme de Berkeley ou de D. Hume. Une culture, ou peut-être une aptitude philosophique plus affinée eût inspiré à un Indien, fût-il réaliste, une moins naïve aversion pour la solution idéaliste et des arguments plus complexes. En présence des intuitions de l'Ekayāna, qui échappent non seulement au langage, mais à l'entendement, le critique se sentirait pris de vertige, s'il ne s'accrochait à sa conviction foncière que tout être a son essence, son principe, qui est à la fois sa substance et l'origine de ses déterminations. Appliquant cette conviction au problème que pose l'existence de l'homme, il en trouve la nature (性) ou l'origine (本, 原) dans la «nature du Bouddha», «pensée véritable», unique et omniprésente. Or cette nature du Bouddha, qui devrait, selon l'esprit des textes, transcender également l'idéalisme et le réalisme, il témoigne

d'une propension peu indienne, mais très chinoise, à la concevoir sur un type substantialiste.

La culture proprement chinoise de Tsong-mi n'apparaît que discrètement à travers l'ouvrage. Originaire de l'extrême est du Sseu-tch'ouan (Préface), sorte de marche lointaine de l'empire, où la propagande bouddhique, si intense en Asie centrale, s'exerçait d'autant plus librement que l'éloignement du pouvoir central avait pour conséquence une faible emprise du confucéisme officiel sur les esprits, le dernier patriarche du Houa-yen, sans partager l'indifférence de ses prédécesseurs pour les philosophies païennes, c'est-à-dire non bouddhiques, semble pourtant fort peu versé dans la doctrine des lettrés : on ne reconnaît guère le confucéisme authentique dans les théories qu'il attribue aux partisans du Jouisme (儒) classique. Il ne distingue jamais ces théories de celles du Taoïsme, mais mentionne toujours simultanément les unes et les autres. Par contre, il se montre connaisseur du Taoïsme et soucieux d'en accorder la terminologie avec celle du Bouddhisme : trait caractéristique de l'époque des T'ang, pendant laquelle l'antique religion indigène qui se réclamait de Lao et de Tchouang modela son organisation sur celle de la religion d'importation étrangère, tandis que cette dernière se faisait accepter des esprits grâce à ses affinités dogmatiques avec certaines thèses taoïstes.

La considération des dates entre lesquelles s'est écoulée la vie de Tsong-mi (mort en 840 ou 841) nous porte à supposer d'ailleurs que le *Yuan jen louen* a résulté non d'un éclectisme spéculatif, abstrait et désintéressé, mais d'un zèle ardent à propager la vraie religion. Les fameux mémoires de Fou Yi (傅奕) (624) et de Yao Tch'ong (姚崇) (714) avaient dénoncé dans le Bouddhisme non seulement une religion étrangère, mais des mœurs contraires aux principes implicites de l'éthique chinoise. La vie monastique, notamment, se trouvait,

ou peu s'en faut, taxée de crime contre la piété filiale et d'offense contre l'État. Tsong-mi exprime donc autre chose qu'une banalité, lorsqu'il déclare que les hommes ne sont pas loin de s'entendre sur la nature du bien et celle du mal; de fait, il plaide la cause de l'orthodoxie en montrant que Bouddhistes et non Bouddhistes s'accordent sur la liste des vertus, c'est-à-dire sur la morale pratique commune. Son œuvre ne se comprend, avec la portée qu'il lui donnait sans doute, que si l'on restitue en lui le contemporain de ce Han Yu (韓愈) dont les diatribes passionnément hostiles au Bouddhisme (819) ont peut-être suscité, de façon plus ou moins indirecte, par leur grand retentissement, la composition du *Yuan jen louen*. Comment considérer le sage des Çākyas comme un utopiste étranger et barbare, puisque ses préceptes se trouvent en harmonie avec le Tao des plus vieux penseurs et monarques chinois? Comment, à moins d'imputer au Bouddhisme ce qui n'est que superstition populaire, concevoir cette religion comme une adoration fétichiste de vaines reliques telles qu'un os du Bouddha, lorsque le premier principe du système ekayāniste coïncide avec l'« Esprit primordial » des sectateurs de Lao-tseu? Tsoung-mi est moins qu'un philosophe, mais plus qu'un compilateur éclectique : il mérite dans toute la force du terme le titre de docteur du Houa-yen; et le *Yuan jen louen* n'a que l'apparence d'une œuvre de syncrétisme : il est en son fond un essai d'apologétique[1].

[1] Nous trouvons une confirmation de notre opinion sur la signification de l'œuvre dans le jugement que porte à son propos le bouddhiste moderne Kwai-re. Ce jugement est tiré d'une Introduction publiée dans une édition japonaise du *Yuan jen louen*, augmentée du commentaire de ce bouddhiste. L'auteur de cette introduction est un certain Kyō-sei (教正), du monastère de Kwa-tcho zan 華頂山. Le titre de la publication est : 原人論○増補科註恢嶺編撰, 65 pages. L'édition du texte est due à M. Kichigami Yochi-ō 岸上貢雄 de Tokyo. L'édition originale avait paru en 1877; une édition augmentée a paru huit ans plus tard, en 1885. Ajoutons que le commentaire

EXTRAIT DE L'INTRODUCTION MODERNE[1],
COMPOSÉE PAR KICHIGAMI KWAI-RE, DU MONASTÈRE DE BYŌ-TŌ-YIN.
(平等院岸上恢嶺.)

Le maître bouddhique Tsong-mi (宗密) naquit 1,727 années après la disparition du Bouddha, sous le neuvième empereur des T'ang (太唐), Tai-tsong (代宗), la quatorzième année Ta li (大曆)[2]; il mourut en même temps que le seizième empereur, Wou-tsong (武宗), la première année Houei-tch'ang (會昌)[3]. A l'époque de la quatorzième année Yuan-ho (元和), de l'empereur Hien-tsong (憲宗)[4], douzième empereur (de la dynastie), Han T'ouei-tche (韓退之)[5] présenta une requête sur une relique du Bouddha, dans l'intention de combattre le Bouddhisme et de proscrire les Bouddhistes. A l'époque de Wen-tsong (文宗)[6], le quatorzième empereur, il y eut (une grande) discussion sur les trois religions (教). Le *Fo tsou t'ong ki* (佛祖統紀)[7] dit : « La première année Ta-ho (大和)[8], lors de la fête de l'anniversaire (de l'empereur), un décret convia l'archiviste (秘書監) Po Kiu-yi (白居易), le grand maître conducteur du cortège impérial (引駕大師) du temple de Ngan-kouo (安國), Yi-lin

fourni par cet ouvrage ne présente généralement qu'une glose assez insignifiante du texte original.

(1) XIXe siècle.

(2) C'est-à-dire en l'an 779. Tai-tsong a régné de 763 à 780.

(3) C'est-à-dire en 841.

(4) C'est-à-dire en 819. Hien-tsong a régné de 806 à 820. C'est la durée de la période Yuan-ho.

(5) Le célèbre Han Yu 韓愈. Cf. Anciens Livres de la dynastie T'ang, ch. 160; Nouveaux... 176. Voir DE GROOT, *Sectarianism*, I, p. 50 et suiv.

(6) 827-840.

(7) B. NANJIO, n° 1661.

(8) 827. Cette période s'étend jusqu'en 835.

(義林), et le docte taoïste (道士) du temple de Chang-t'sing (上清), Yang Hong-yuan (楊弘元), pour discuter sur les trois religions dans la salle impériale Lin-tö (麟德). En outre, le quatrième mois de la neuvième année Ta-ho (大和), le savant lettré (翰林學士) Li Hiun (李訓) proposa à l'empereur de faire cesser les cérémonies (道場) dans la salle impériale Tch'ang-cheng (長生) et de purifier les bonzes et bonzesses qui usurpent faussement ce titre. C'est le jour où l'on enleva du palais l'image divine (du Bouddha) (靈像). A cette époque, l'ensorcellement produit par le confucéisme et le taoïsme (儒道迷) dominait le monde; de jour en jour, la religion du Bouddha s'affaiblissait et diminuait. Voilà pourquoi l'auteur composa ce discours, en vue de bannir l'ensorcellement des Confucéens et des Taoïstes, et dans l'intention de ramener (tous les esprits) à la source véritable, l'Ekayana (歸一乘眞源之理). N'est-ce pas là le but de ce discours?..... 234 ans après que le maître de la méditation (dhyāna) (禪師) fut entré dans le néant (示寂)[1], le maître de la loi Tsing-yuan (淨源), de Tsin-chouei (晋水), la septième année de la période Hi-ning (熙寧)[2] de l'empereur Chen-tsong (神宗)[3] des Song (宋), annota ce discours, explicitant sa signification subtile[4]. Son livre est appelé *Fa wei lou* (發微錄). 235 ans après la mort de Tsing-yuan, à Tch'ang-ngan (長安), dans le temple Ta k'ai-yuan (大開元), le çramaṇa Yuan-kio (圓覺)[5], maître de la méditation, commentateur des sūtras et des çastras, au cours de la seconde année de la période Tche-tcheu (至治)[6] de l'empereur Ying-tsong (英宗) des Yuan (元), composa le commentaire

(1) 1074.

(2) 1068-1077.

(3) 1068-1085.

(4) Sur Tsing-yuan, cf. B. Nanjio, Append. III, 58.

(5) Sur Yuan-kio, cf. B. Nanjio, Append. III, 83.

(6) C'est-à-dire en 1322.

en trois chapitres au sujet de l'« Enquête sur l'origine de l'homme » (原人論解三卷).

PRÉFACE DU TRAITÉ « ENQUÊTE SUR L'ORIGINE DE L'HOMME » DE L'ÉCOLE HOUA-YEN (AVATAMSAKA),

華嚴原人論序,

PAR P'EI HIEOU (裴休)[1].

[NOTE. — Ce traité, *Enquête sur l'origine de l'homme*, (de l'école) Houa-yen[2] (Avataṃsaka), a été ajouté d'après l'édition des Ming (明)[3]; et les passages qui apparaissent deux fois dans le texte même du traité résultent de ce qui est cité dans le commentaire.]

Un texte sacré (經) dit : « La littérature écrite est par nature vacuité ». Il est dit par ailleurs : « Il ne faut pas quitter la littérature écrite pour ensuite parler de la délivrance (解脫 mokṣa) »[4]. Il faut dire ceci : croire que l'on peu faire abstraction de la littérature écrite et néanmoins voir ensuite la loi,

[1] Ministre d'État, qui compila l'ouvrage numéroté 1654 dans le *Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka* par Bunyiu NANJIO (Oxford, Clarendon, 1883), qui l'appelle Fè Hhiu. Cf. *ibid.*, append. III, 39, p. 463. Ce personnage mourut en 870. On trouvera sa biographie dans le chapitre CLXXVII, p. 7^b^-8^a^ du *Kieou T'ang chou*, et dans le chapitre CLXXXII, p. 6^ab^- du *T'ang chou*. (Cf. aussi Henri MASPÉRO, « Sur quelques textes anciens de chinois parlé », *Bull. de l'Éc. fr. d'E.-O.*, XIV, 1914, n° 4, p. 4-6.) — Le texte de cette préface fait immédiatement suite au Traité dans l'édition du Tripiṭaka de Tokyo.

[2] Houa-yen 華嚴 « Guirlande de fleurs » (Jap. Ké-gon) est la traduction chinoise consacrée de Avataṃsaka, « ressemblant à une guirlande (avataṃsa) ». Cette secte tire son nom d'un texte fondamental, l'*Avataṃsaka sūtra*, ainsi nommé parce que la succession de ses 34 chapitres est symbolisée par une guirlande de fleurs.

[3] Sous la dynastie des Ming (1368-1644), toute une catégorie d'œuvres chinoises furent incorporées au Canon bouddhique (n°s 1622 à 1657 de B. NANJIO).

[4] C'est-à-dire : il ne faut pas se flatter d'atteindre à la délivrance autrement que par l'étude des sutras. Sans doute, « la littérature écrite est par nature vacuité »; mais bien loin qu'elle soit pour autant vouée à l'erreur, cela garantit plutôt sa valeur absolue, l'absolu même n'étant que vacuité.

c'est ne pas voir la loi. Le maître de la méditation (禪 dhyâna)[1] de (la montagne) Kouei (圭)[2] naquit à Si-tch'ong (西 充)[3]. Il approfondit les théories des lettrés (儒) à Souei-ning (遂寧)[4]. Ses études achevées, il se disposait à se joindre à (la caravane apportant le) tribut[5] et à se rendre (ainsi) auprès des autorités provinciales. Sur ces entrefaites, le moine de grande vertu Tao-yuan (道 圓)[6], qui avait obtenu (connaissance de) la loi (bouddhique) dans la capitale Lo (洛)[7], auprès de Nan-yin (南 印)[8], petit-fils du grand-maître Ho-tseu (荷澤)[9],

[1] 禪 師 Titre bouddhique. Il s'agit ici de Tsong-mi (宗密), l'auteur de l'*Enquête sur l'origine de l'homme*.

[2] Cette appellation respectueuse de Tsong-mi s'explique par le séjour qu'il fit sur cette montagne. Cf. la suite de cette préface.

[3] Cette ville s'appelle aujourd'hui Si-tch'ong-hien, sous-préfecture dépendant de la préfecture de Chouen-k'ing, dans la province de Sseu-tch'ouan.

[4] Sous-préfecture dépendant de la préfecture de T'ong-tch'ouan, province de Sseu-tch'ouan.

[5] En d'autres termes, Tsong-mi, qui n'avait été jusqu'alors qu'un bon étudiant, se disposait à se rendre à la capitale provinciale avec les autres jeunes gens de talent qui y étaient envoyés en même temps que le tribut; le titre de 貢 生 Kong cheng (cf. MAYERS, *Chinese Government*, n° 471) a conservé jusqu'à nos jours le souvenir de cette ancienne coutume par laquelle on recrutait les futurs fonctionnaires.

[6] Inconnu.

[7] Lo-yang.

[8] Quoique le *Song kao seng tchouan* 宋 高 僧 傳 (Nanjio, 1495) soit dit, dans le «Dictionnaire des moines» (livre 69) (僧 傳 排 韻 卷) contenir, au volume I, la biographie de Nan-yin, nous ne l'y avons pas trouvée. L'indication doit être erronée. Voici le texte du Dictionnaire à ce propos : 南印姓張氏於蜀江之南壖薙草結茆漸成佛宇名寶應寺後改元和聖壽寺長慶中入滅見宋高僧傳第一卷及六學僧傳第六卷。 «Nan-yin avait pour nom de famille Tchang; dans les terrains incultes de la région de Chou et du Kiang (= Sseu-tch'ouan), en coupant des herbes et en entrelaçant des bambous, il édifia peu à peu un bâtiment du Bouddha qui fut nommé temple Pao-ying et changea plus tard de nom pour devenir le temple Yuan-ho Cheng-cheou; pendant la période Tch'ang-K'ing (821-824), (Nan-yin) mourut. Voyez *Song kao seng tchouan*, chapitre Ier (indication fautive), et *Lieou hio seng tchouan*, chap. VI.»

[9] Inconnu.

entreprit une prédication dans la préfecture Souei (遂)[1], à la pagode Ta-yun (大雲); notre maître y fréquenta au pied de sa chaire. Avant même d'avoir compris les enseignements les plus profonds, il était déjà dans l'enthousiasme et en admiration. Il rejeta tout ce qu'il avait appris jusque-là, revêtit la robe de moine, se fit raser, devint disciple et reçut la loi du cœur (心法). Un jour, venant à la suite d'autres prêtres bouddhiques, il prenait un repas maigre dans la maison de Jen Kouan (任灌), habitant de ladite préfecture; il se trouvait à la dernière place[2]. Comme l'on se transmettait les uns aux autres les sûtras, il eut la bonne fortune que lui tombât entre les mains le «Commentaire définitif de la totale Illumination (圓覺了義 *Yuan kiao leao yi*)»[3]. Il termina le rouleau et ne s'arrêta qu'arrivé au cylindre[4]. Ému et illuminé, il laissa tomber des larmes et, en rentrant (à la pagode), il informa son maître de la compréhension (qui lui était venue). Celui-ci lui dit, en étendant sur lui sa main : «Votre devoir est de propager la doctrine selon les (deux) méthodes d'enseignement totale et soudaine (圓頓)[5]; ce sont les Bouddhas qui vous ont

[1] C'est-à-dire à Souei-ning où se trouvait précisément Tsong-mi.

[2] Le fait de se trouver placé au bout de la table lui permit de garder le livre entre les mains, sans qu'il dût le transmettre à d'autres convives.

[3] Titre abrégé de l'ouvrage catalogué n° 427 dans B. Nanjio : *Ta fang kouang yuan kiao sieou touo lo leao yi king* 大方廣圓覺修多羅了義經 dont B. Nanjio restitue hypothétiquement le titre sanscrit : Mahâvaipulya-purnabuddha-sûtra-prasannartha-sutra. Traduit par Buddhatrata, sous les T'ang (618-907), au VIIe siècle.

[4] Allusion au petit cylindre de bois autour duquel était enroulé le manuscrit.

[5] Le *Houa-yen king* 華嚴經 (*Avatamsaka sûtra*) distingue trois méthodes d'enseignement (敎) de la religion bouddhique : ce sont autant de voies d'accès à la loi (dharmaparyaya) (法門). La première, qui n'est pas mentionnée ici, est la méthode graduelle (漸 tsien); elle donne l'enseignement sous forme successive, de même que Çâkyamuni a prêché au Parc aux Cerfs avant de prêcher au Bois des Grues. Cet échelonnement de la prédication à travers le temps fournit un moyen purement exotérique de familiariser le vulgaire avec les distinctions entre le permanent et l'impermanent, le vide et le non-vide :

donné ce sûtra. Partez (vous livrer à la prédication); il ne faut

oppositions sur lesquelles repose la doctrine. — La seconde est la méthode soudaine (頓 touen) ou abrupte, qui donne d'emblée, d'un seul coup, la notion de la vérité. Le Bouddha n'en peut faire usage qu'à l'égard des Bodhisattvas, parce qu'étant des «créatures d'illumination», ils sont immédiatement accessibles à l'illumination qui leur est communiquée. Quand il leur a révélé l'Avataṃsaka (c'est-à-dire la vérité même), ce fut comme lorsque le soleil, à son lever, illumine brusquement les sommets, le reste de la terre demeurant encore dans l'ombre. — La troisième est la méthode totale (圓 yuen) ou complète : elle confère la vérité non seulement par rapport à une catégorie particulière de dharmas, mais par rapport à l'ensemble des dharmas; ainsi diffère-t-elle de la seconde méthode. C'est pourquoi il est dit qu'elle n'est pas déterminée (不定), en ce sens qu'elle ne se restreint pas à tels dharmas. Elle ne bondit pas *ex abrupto* à l'important (大) en passant par-dessus l'accessoire (小); elle s'étend à tout. Cf. le *Ta fang kouang fo houa yen king chou* (大方廣佛華嚴經疏), chap. II (第二), Tripitaka de Tokyo, tome 28, 1, p. 7 *a*, colonne 6 : «Sous les Heou Wei, le maître de la discipline Kouang-t'ong ayant hérité de l'enseignement de Fo t'o (佛陀), lui aussi reconnut trois méthodes d'enseignement; à savoir : les méthodes graduelle, soudaine et totale. D'abord en faveur de ceux dont la racine n'est pas encore mûre, on commence par expliquer l'impermanence; ensuite on se met à parler de la permanence; on explique le vide et ensuite le non-vide, etc. On procède graduellement de la sorte; de là le nom de graduelle donné à cette méthode d'enseignement. En second lieu, se plaçant dans une seule porte de loi (voie d'accès à la loi, 法門 dharmaparyāya), en faveur de la catégorie de personnes dont la racine est mûre, on développe d'une manière complète toutes les théories relatives à la permanence et à l'impermanence, au vide et au non-vide, et l'on ne procède plus par gradation. De là le nom de soudaine donné à cette méthode d'enseignement. En troisième lieu, en faveur de ceux qui, se trouvant en haut, se sont élevés aux domaines échelonnés du Bouddha, on donne l'enseignement en se plaçant dans la porte de loi sans obstacle, libératrice, définitive, efficacement vertueuse, totale, secrète, subsistant par elle-même. De là le nom de totale donné à cette méthode d'enseignement.» 後魏光統律師。承習佛陀三藏。亦立三敎。謂漸頓圓。初爲根未熟者。先說無常。後方說常。先空後不空等。如是漸次故名爲漸。二爲根熟之輩。於一法門。具足演說常無常空不空等。一切具說。更無由漸。故名爲頓。三爲於上達分階佛境之者。說於如來無礙解脫究竟果德圓滿祕密自在法門。故名爲圓。— Cet ouvrage est le n° 1589 de B. Nanjio, et l'œuvre de Tch'eng Kouan (cf. *infra*).

pas que vous restiez confiné en cette région reculée[1]. » Notre maître se prosterna et, en pleurant, obéit à cet ordre. Il se dirigea vers le Nord[2] et parvint dans la région du Siang (襄)[3] et du Han (漢)[3]. Or il se trouva que quelqu'un y était précédemment venu, en apportant avec lui de la capitale le *Commentaire sur l'Avataṃsaka sūtra* (華嚴疏)[4], du grand-maître du temple de Yun-houa (雲花), nommé [Tch'eng 澄]-kouan (觀)[5]. Dès la première lecture, notre maître monta en chaire et l'expliqua. Les auditeurs se comptaient par des mille et des cents; soit au loin, soit auprès, cela fit une grande impression. Puis, allant à la capitale, il se rendit au temple de Yun-houa et y accomplit les rites d'un disciple[6]. Vers le Nord, il visita la montagne Ts'ing-leang (清涼)[7]. A son retour, il séjourna dans le temple Ts'ao-t'ang (草堂) de la sous-préfecture de

(1) Aveu très significatif du sentiment éprouvé par les hommes cultivés du Sseu-tch'ouan, de se trouver en une région fort éloignée des foyers de la civilisation chinoise.

(2) Le Nord-Est.

(3) Il s'agit de la région de Siang-yang-fou, où se trouve le confluent des rivières Han et Siang, dans la province de Hou-pei. Il n'est pas question, ainsi que la direction du « Nord » pourrait le faire supposer, de Han-tcho (州), au nord de Tcheng-tou-fou dans le Sseu-tch'ouan.

(4) *Ta fang kouang fo houa yen king chou tch'ao* 大方廣佛華嚴經疏鈔, extrait de deux commentaires sur le *Buddhâvataṃsakavaipulya-sutra* (B. Nanjio, n° 1639) [Tripit. de Tokyo, 28, fasc. 1 à 4].

(5) Le quatrième patriarche de l'école Houa-yen. Cf. B. Nanjio, Append. III, n° 37. Il mourut pendant la période Yuan-ho (806-820) âgé de plus de 70 ans. Sa biographie se trouve dans le chapitre 5 du *Song kao seng tchouan* 宋高僧傳, Tripit. de Tokyo, 35, fasc. 4, p. 92 *b* à 93 *a*. Il avait peint dans un pavillon du temple de Yun-houa nouvellement construit, (新創) des tableaux représentant les divers mondes admis par la doctrine Avataṃsaka. C'est pour avoir résidé dans ce temple qu'il est appelé ici le grand maître du temple de Yun-houa.

(6) Se trouvant au temple où vivait Tch'eng-kouan, Tsong-mi se fit reconnaître par un de ses disciples. Quoique nous ignorions la date exacte de cette visite, il est probable en effet que Tch'eng-kouan était encore vivant.

(7) Le Wou t'ai chan.

Hou (鄠)[1]. Peu après, il se retira dans la montagne Kouei (圭) qui est au sud du temple. Partout où il allait, religieux et laïcs accouraient auprès de lui, aussi nombreux que sur la place publique. Ceux qui reçurent sa doctrine se comptèrent par plusieurs centaines. Il composa ses deux commentaires, le Grand comme le Petit, de *la totale Illumination* (圓覺大小二疏)[2]; quant à la *Guirlande de fleurs* (華嚴 Avataṃsaka),[3] au *Diamant* (金剛 Vajracchedikā)[4], à l'*Institution de la Foi* (起信 Çraddhotpāda)[5], à l'*Idéalisme* (唯識 Vidyāmatra, vijñanamātra)[6], au *Vinaya en quatre sections*

[1] A l'ouest de Si-ngan-fou, capitale du Chàn-si. Parmi les «Huit vues célèbres du Chàn-si», on compte «Les buées et les vapeurs sur la Salle des Herbes»; cette Salle des Herbes, qui devint le temple de la Salle des Herbes, était l'endroit où Kumārajiva avait traduit les livres saints. Cf. la stèle de l'année 1680 qui représente les «Huit vues célèbres du Chàn-si» et est conservée dans le Pei-lin de Si-ngan-fou.

[2] De ces deux commentaires du 圓覺經 *Pūrṇabuddha-sūtra*, B. Nanjio n'a signalé dans son catalogue, sous le n° 1629, et le Tripit. de Tokyo n'a édité que le «Petit», intitulé *Yuan kio king leo chou tche tch'ao* 圓覺經略疏之鈔 *Extrait d'un commentaire abregé du Pūrṇabuddha-sūtra*. Le «Grand» fait partie du Siu, section du Tripiṭaka encore inédite ou en voie d'impression au Japon. Fujii, dans son Catalogue des Livres bouddhiques (Tokyo, 1898), mentionne le Yuan-kio-king-ta-chou (大疏), *Grand commentaire du Pūrṇabuddha-sūtra*.

[3] Texte fondamental qui a donné son nom à l'école Houa-yen.

[4] Le sūtra de ce nom fait partie de la *Prajñapāramitā*. Il a été traduit par Max Müller dans les *S. B. E.*, vol. 49, part. II, p. 109-144. Tsong-mi a consacré un ouvrage à commenter ce texte. Cf. le n° 1630 de B. Nanjio : 金剛經論疏纂要 *Kin kang king louen chou tsouan yao*, *Extrait d'un commentaire sur le Vajracchedikā-sūtra-çāstra*.

[5] C'est l'ouvrage d'Açvaghoṣa, le *Mahayāna Çraddhotpāda*, dont Suzuki a donné une traduction anglaise sous le titre de *Awakening of the Faith* (Chicago, 1900). Cet ouvrage avait été commenté par le troisième patriarche chinois du Houa-yen, Fa-tsang 法藏. Cf. B. Nanjio, 1625.

[6] Ce titre est porté par plusieurs œuvres de Vasubandhu, dans lesquelles s'exprime la doctrine idéaliste professant qu'il n'existe, exclusivement, que des idées ou représentations (wei cheu). Cf. B. Nanjio, 1197 et 1210 : l'idéalisme exposé en trente stances; 1238, 1239, 1240 : en vingt stances. Ce dernier texte a été traduit du tibétain par L. de la Vallée-Poussin (Muséon, 1912,

(四分律)[1] et à la *Méditation sur le monde de la loi* (法界觀)[2], il les divisa en paragraphes et en phrases (章句). Dès lors, les deux méthodes d'enseignement, la totale (圓) et la soudaine (頓), furent grandement pratiquées dans le monde. En outre, pour ce qui est de ses autres ouvrages, à savoir celui dans lequel il recherche l'origine de la raison humaine (原人道之根本)[3], et celui dans lequel il rassemble les divers enseignements de la Méditation (禪敎之異同)[4], dans tous les deux (comme une cloche) il résonne dès qu'on le frappe, il répond dès qu'on l'interroge. Tantôt, pour des disciples résidant au loin, il donnait son enseignement sous forme de livre; tantôt, pour des disciples qui avaient achevé (leur noviciat), il apaisait leurs esprits par l'assidue répétition des gâthâs; tantôt il se complaisait dans le domaine de l'intuition (所證之境) et expliquait la nature primitive du cœur; tantôt, étant de loisir dans la montagne où il résidait, il exaltait en ses vers la béatitude de la Voie. Plus ses œuvres étaient complexes, plus sa doctrine était une; plus ses expressions étaient concises, plus leur signification était parfaite. Ses disciples ont recueilli et ordonné ses

Vimçakakārikāprakaraṇa) et par nous du chinois (à paraître prochainement dans le *J. A.*).

[1] Vinaya des Dharmaguptas. C'est le n° 1117 de B. Nanjio. Cf. aussi *Ibid.*, n°s 1120, 1154, 1155.

[2] Tsong-mi composa un «commentaire sur (le traité relatif à) la Méditation sur le monde de la loi [dharmadhātu], selon le *Buddhāvataṃsaka-sūtra*» 註華嚴法界觀門 Tchou-houa-yen-fa-kiai-kouan-men. Tsong-mi commente en cet ouvrage (n° 1596 de B. Nanjio) un texte de Tou Fa-chouen 杜法順, fondateur, mort en 640, de l'école du Houa-yen. Le principe de ses spéculations sur le dharmadhatu est une section de l'*Avataṃsaka-sūtra* traduite en chinois par Prajña (n° 89 de B. Nanjio). Cf. Fujishima, *Le Bouddhisme japonais*, Paris, 1889, p. 60; et B. Nanjio, *Short history of the twelve Japanese Buddhist Sects* (Tokyo, 1887), p. 58.

[3] Ceci paraît être une allusion à l'*Enquête sur l'origine de l'homme.*

[4] B. Nanjio, 1647 : 禪源諸詮集都序 *Chan yuan tchou ts'iuen tsi tou siu*. Introduction générale à une collection d'explications sur l'origine de la méditation (dhyāna).

écrits en dix chapitres. Il est de toute évidence que c'est un clair miroir de la contemplation et de la sagesse (定 samadhi; 慧 prajñā). Le maître de la méditation (dhyâna) avait pour salle de cours le monde de la loi (法界 dharmadhâtu); pour galerie couverte, les cultes (教典); pour dais, la compassion (慈悲); pour jardin, tous les êtres (衆生); tout le jour il donnait ses explications. Jamais il ne se souciait du style. Maintenant ceux qui se transmettent ses écrits sont comme les voyageurs qui attachaient du prix aux morceaux de jade dont se servaient les gens de la montagne King (荊) pour atteindre les pies. Quant à moi, voici longtemps que mon siège est fait, en toute tranquillité, à l'intérieur (de la doctrine) de mon maître. Si, connaissant mon maître, je n'en parlais pas, comment la postérité admirerait-elle sa doctrine? Voilà pourquoi, de façon grossière, j'ai mentionné quelques-uns de ses grands mérites en guise d'introduction (à l'ouvrage).

ENQUÊTE SUR L'ORIGINE DE L'HOMME.

(Tripiṭaka, éd. de Tokyo, XXXII, 3, 48ᵃ-50ᵃ.)

INTRODUCTION DE L'AUTEUR [1].

Les dix mille êtres animés (靈) qui s'agitent (ici-bas) ont tous leur origine (本 tronc); les dix mille choses, autant qu'elles sont, retournent chacune à son principe (根 racine). Jamais encore ne s'est trouvé d'être dénué de principe ou d'origine et pourvu de caractères dérivés ou adventices (branches 枝末). *A fortiori*, parmi les trois pouvoirs (三才), comment celui qui est par excellence l'être animé (最靈) serait-il dénué (d'essence) originelle et primitive [本源 tronc, source]? Connaître les (autres) hommes, voilà la sagesse (智);

[1] C'est nous qui donnons ce titre à la section de l'ouvrage qui précède le traité, lequel s'ouvrira, p. 322, *infra*, par un sommaire de son contenu. Mais cette introduction est de Tsoung-mi 宗密 comme le texte même.

se connaître soi-même, voilà l'évidence (introspective (明). Quant à moi, ma naissance m'a valu un corps d'homme (人身), mais je ne saurais par moi-même connaître d'où je viens; comment pourrais-je connaître l'autre monde où j'irai? comment pourrais-je connaître, en ce monde même, depuis l'antiquité jusqu'à maintenant, les affaires humaines? Je me suis donc, pendant plusieurs décades, livré à l'étude sans m'attacher perpétuellement à un (seul) maître, m'enquérant des doctrines soit orthodoxes, soit hérétiques, afin de rechercher (ce qu'est) ma propre personne (自身). Adonné ainsi sans trêve à cette recherche, le résultat (果) que j'obtins fut (de comprendre) mon origine (本).

Or, de nos jours, parmi les adeptes du Confucéisme (儒) et du Taoïsme (道), ceux qui n'ont qu'une connaissance à courte vue (admettent que) ce sont leur grand-père et leur père qui leur ont transmis leur substance, (體), et qu'à cette mutuelle filiation ils doivent l'obtention de ce corps (身) (qu'ils possèdent); ceux dont la vue est plus pénétrante (pensent que) le primordial et chaotique Esprit (混沌一氣), en se divisant, produit la dualité du yin et du yang (剖為陰陽之二); que cette dualité fait naître la trinité du ciel, de la terre et de l'homme; que cette trinité fait naître les dix mille êtres. les dix mille êtres ainsi que l'homme ayant tous l'Esprit pour origine (本). Parmi les adeptes de la loi bouddhique, ceux qui ne profèrent que des opinions à courte vue (déclarent que) c'est l'acte (karman 業), résultat d'une vie antérieure, qui nous fait obtenir. comme rétribution. ce corps humain (que nous possédons); ceux dont la vue est plus pénétrante (estiment que) l'acte lui-même provient de l'illusion (惑), qui graduellement se résout (至) dans l'alaya vijñana (阿賴耶識)[1], tenu (de la sorte) pour le principe et l'origine

[1] Cf. *infra*, p. 339.

(根本 la racine, le tronc) de notre personne (身). Tous professent qu'ils ont atteint le fondement (窮), mais en réalité ils ne (le tiennent) pas encore.

Confucius (孔), Lao-tseu (老) et Çākya (釋迦) étaient tous des sages parfaits (至聖). Ils tinrent compte des circonstances et se réglèrent sur les êtres (auxquels ils s'adressaient) en émettant leurs doctrines : de là leurs divergences. Orthodoxes ou hétérodoxes, ils se corroborent les uns les autres, pour le plus grand profit de toute la multitude (des hommes). Stimulant l'accomplissement de toutes les (bonnes) actions, mettant en évidence le commencement et la fin (de la série) des causes et des effets (明因果始終), scrutant à fond tous les dharmas (法)[1], ils expliquent la naissance, l'apparition (生起) (des êtres), selon l'originel et l'adventice (本末 l'essentiel et l'accessoire, le tronc et les branches). Quoiqu'elles émanent toutes de sages (聖), cependant il y a (des doctrines) réellement vraies (實) et (d'autres) (seulement) provisoires (權). Alors que les deux (autres) [le Confucéisme et le Taoïsme] ne sont que provisoires, le Bouddhisme réunit (兼) le provisoire et le réellement vrai. Stimulant l'accomplissement de toutes les (bonnes) actions, réprimant le mal, exhortant au bien, (ces divers systèmes) s'accordent à nous ramener à la paix (spirituelle) (歸於治) : aussi chacune des trois doctrines peut-elle être suivie et pratiquée. (Mais s'il s'agit) d'atteindre l'origine primitive (本源 le tronc et la source) par l'examen à fond de tous les dharmas, par l'analyse exhaustive de l'axiome rationnel (理) [de causalité], par l'entière découverte de la nature (性) (des êtres), alors la doctrine bouddhique est seule à posséder une valeur décidément probante (決了).

Cependant c'est l'habitude constante aujourd'hui, pour tout

[1] C'est-à-dire tous les êtres, chaque existence n'existant que par la loi (dharma) qui la fait «être».

IMPRIMERIE NATIONALE.

maître (學士), de s'attacher à une école particulière. Même parmi les sectateurs du Bouddhisme, certains s'illusionnent sur la signification de la réalité (迷實義) : d'où, dans leur enquête sur le ciel, la terre, l'homme et les êtres, leur incapacité de parvenir au primitif (源 la source). C'est moi maintenant, à mon tour, qui, mettant mon recours dans les doctrines soit orthodoxes, soit hérétiques, scrute en leur fond tous les dharmas; quittant d'emblée les (doctrines) superficielles, je parviens à l'extrême profondeur. A l'intention des adeptes des doctrines provisoires, en écartant ce qui les arrête, je fais en sorte qu'ils atteignent à l'origine ultime (極其本). Puis, mettant mon recours dans les doctrines probantes, j'explique la signification, en leurs stades successifs, des naissances ou apparitions (生起) [des êtres]. Donnant mon adhésion aux théories unilatérales (偏 *one-sided, einseitig*: incomplètes), je fais en sorte de les rendre complètes (圓) et je m'étends alors jusqu'aux (données) adventices (末 branches, ramifications). [Commentaire[1] : *Les ramifications : à savoir le Ciel, la Terre, l'Homme, les Êtres.*] L'ouvrage a quatre chapitres (篇) et son titre est : « Enquête sur l'origine de l'Homme ».

I. Réfutation de préjugés illusoires.
II. Réfutation d'opinions unilatérales et superficielles.
III. Explication directe de la véritable origine.
IV. Conciliation de l'originel et de l'adventice.

I. — RÉFUTATION DE PRÉJUGÉS ILLUSOIRES (斥迷執).

[Comm. : *Il s'agit des adeptes du Confucéisme et du Taoïsme.*]

C'est l'opinion des deux doctrines, Confucéenne et Taoïste, que l'homme, les bêtes et autres classes (d'êtres) procè-

[1] Le commentaire, que nous imprimons entre crochets et en italique, est, comme le texte même, l'œuvre de Tsoung-mi.

dent (生成) tous du grand Tao de négation et de vacuité (虛無大道) et s'en alimentent (養育). Ils allèguent que la loi du Tao (道法), spontanément, fit naître (生) l'Esprit primordial (元氣), que l'Esprit primordial fit naître le Ciel et la Terre, que le Ciel et la Terre firent naître les dix mille êtres. Aussi l'ignorance et la sagesse, l'élévation et la bassesse, la pauvreté et la richesse, la souffrance et la joie sont-elles toutes reçues du Ciel et dépendent-elles du temps (時) et du destin (命): et c'est pourquoi, après la mort, [tout] retourne (歸) au Ciel et à la Terre, puis à la négation ou vacuité. Mais l'intention de ces maîtres non orthodoxes ne consiste qu'à régler notre conduite en posant à la base notre corps (依身立行), sans consister à scruter à fond de quel facteur primordial ce corps dérive (身之元由); en ce qui concerne les dix mille êtres, ils ne portent pas l'enquête au delà des phénomènes (象外). (En effet), quoiqu'ils invoquent le grand Tao comme leur origine (本), ils ne mettent pourtant pas en pleine évidence la cause (因緣) (qui rendrait compte) de la conformité ou de la non-conformité (avec la fin à atteindre) [anuloma, pratiloma], de la croissance et de la ruine, de la souillure et de la pureté. De là vient que les adeptes de ces doctrines ne discernent pas leur caractère provisoire et y donnent leur adhésion comme si elles étaient probantes.

Maintenant, après cette brève position de la question, développons plusieurs objections. Si, comme on le dit, les dix mille êtres naissaient du grand Tao de négation et de vacuité, le grand Tao devrait être le principe (本) de la naissance et de la mort, de la sagesse et de l'ignorance, le fondement (基) de la prospérité et du malheur, de l'infortune et du bonheur. Si ce principe, ce fondement existe perpétuellement, l'infortune, le désordre, le malheur, l'ignorance ne sauraient être bannis; le bonheur, la chance, la sagesse, le bien ne sauraient être accrus : à quoi bon les doctrines de Lao et de Tchouang (莊)?

En outre, le Tao a procréé le tigre et le loup, porté en son sein Kie (桀)[1] et Tcheou (紂)[2], fait mourir prématurément Yen (顏)[3] et (冉) Jan[4], réduit à l'infortune Yi (夷)[5] et Ts'i (齊)[6] : comment l'appellerait-on vénérable (尊)?

Ajoutons que si les dix mille êtres sont tous spontanés, leur naissance et leurs transformations n'ont pas de cause (因緣); alors ils devraient tous pouvoir se produire, même sans qu'il y eût place pour la causalité, c'est-à-dire que la pierre devrait pouvoir produire l'herbe, et l'herbe aussi, l'homme, ou l'homme produire les bêtes, etc. En outre, il devrait n'y avoir ni antériorité, ni postériorité en fait d'apparition (des êtres); ni tôt, ni tard en fait de production. Pour devenir des immortels (神仙), point ne serait besoin de la drogue de cinabre; la paix suprême (太平) n'exigerait pas (pour s'instituer) l'activité d'hommes sages et capables; la bienveillance et la justice n'exigeraient pas (pour s'exercer) l'éducation. A quoi bon, de la part d'un Lao, d'un Tchouang, d'un duc de Tcheou (周), d'un Confucius, l'institution de ces doctrines présentées comme la règle (軌則) (de la conduite humaine)? En outre, si tout naissait de l'Esprit primordial, comment serait-il possible que dès la naissance du principe spirituel (神), avant qu'aucune habitude eût encore été contractée, aucune méditation

(1) Nom du tyran qui fut le dernier empereur de la dynastie des 夏 Hia (1818-1766) : scélérat, homme cruel (Couvreur, p. 382).

(2) Nom posthume du dernier souverain de la dynastie des 殷 Yin (1154-1122) (*ibid.*, 846). Cruel.

(3) 顏回 Yen houei, p. 936, n° 2465, *Biographical Dictionary* de Giles. Disciple favori de Confucius.

(4) 冉伯牛 Jan Pe-niou. Disciple de Confucius mort avant le maître. Giles, *ibid.*, n° 917, p. 353.

(5) 伯夷 Pe-yi. Couvreur, p. 193, cite la phrase suivante du 幼學 : «Pe-yi, prince de 孤竹 Kou-tchou, et son frère 叔齊 Chou-t'si se laissèrent mourir de faim, pour demeurer sujets fidèles des 殷 Yin et ne pas servir les 周 Tcheou».

(6) 叔齊 Chou-t'si. Cf. note 5, *supra*.

accomplie, le jeune enfant pût témoigner de l'affection et de l'aversion, se montrer arrogant et tyrannique? S'il était inhérent à son existence spontanée qu'il pût, à son gré, témoigner affection ou aversion, se montrer arrogant ou tyrannique, les cinq vertus (德)[1] et les six arts (藝)[2] pourraient intégralement lui être, à son gré, accessibles. Pourquoi dès lors recourir à la considération des causes, à l'étude, à l'exercice en vue de leur accomplissement? En outre, si notre vie consiste à recevoir l'Esprit (稟氣), de sorte qu'elle existe dès que (nous y avons part), et si notre mort consiste en la dispersion de l'Esprit (氣散), de sorte qu'aussitôt après (la vie) n'est plus, alors que sont les mânes (鬼神)? D'ailleurs, il y a, de par le monde, des gens dont la pénétration revoit leur vie antérieure, et qui s'en remémorent les événements passés : nous savons ainsi que la présente existence est la continuation (相續) d'une vie antérieure et que ce n'est pas pour avoir reçu l'Esprit que soudain nous existons. En outre, considérant que la faculté transcendante (靈) et l'intellect (知) des mânes sont indestructibles, nous savons qu'après la mort il n'y a pas dispersion de l'Esprit et soudain anéantissement. De là les sacrifices, les prières; l'histoire en témoigne. De plus, les gens qui, une fois morts, ont fait une résurrection, parlent de ce dont ils furent témoins sur la route ténébreuse; certains, après leur mort, excitent leurs veuves ou leurs enfants à la vengeance ou à la gratitude; le présent ou le passé en fournissent des exemples.

Un hérétique objectera : «Si un homme, une fois mort, devient mâne (鬼), (l'accumulation des) mânes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours devrait remplir les rues : il y aurait des gens qui les verraient; pourquoi n'en est-il pas ainsi?»

[1] Ce sont, semble-t-il, les 5 constances (常) : 仁, 義, 禮, 智, 信, l'humanité, la justice, l'urbanité, la sagesse, la bonne foi. (Cf. *infra*, p. 328.)

[2] 禮, 樂, 射, 御, 書, 數 : l'urbanité, la musique, le tir à l'arc, l'art de conduire un char, l'écriture et le calcul.

Je réponds : « L'homme, à la mort, (voit s'ouvrir à lui) six voies (gatis 道); tous ne deviennent pas nécessairement des mânes. Les mânes, à la mort, redeviennent hommes, etc. Comment les mânes, accumulés depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, subsisteraient-ils en une (condition) immuable[1] ?

D'ailleurs, l'Esprit du Ciel et de la Terre (天地之氣) est originairement inconscient (本無知). Si l'homme est participant à l'Esprit inconscient, comment peut-il apparaître soudain doué de conscience ? Les végétaux, eux aussi, participent tous, originairement, de l'Esprit ; pourquoi ne sont-ils pas conscients ?

En outre, si la pauvreté et la richesse, l'élévation et la bassesse, la sagesse et l'ignorance, la vertu et le vice, le bonheur et la misère, l'infortune et la félicité dépendent tous du décret céleste, comment se fait-il que, de par le décret institué par le Ciel, il y ait beaucoup de pauvreté pour peu de richesse, beaucoup de bassesse et peu d'élévation, beaucoup. . . et ainsi de suite jusqu'(aux mots) : beaucoup d'infortune et un peu de félicité ? Si dans notre partage le beaucoup ou le peu dépendent du Ciel, comment le Ciel (se montre-t-il à ce point) partial ? De plus, (il se trouve des hommes) qui n'ont pas de conduite, mais qui ont une condition élevée, ou qui ont de la conduite et y persistent, mais qui ont une condition humble; d'autres qui, sans être vertueux, sont riches, ou qui, étant vertueux, sont pauvres; des rebelles qui jouissent de la fortune, des justes qui tombent dans la ruine, des gens bienfaisants qui meurent prématurément, des cruels qui vivent longtemps. . . . . et ainsi de suite jusqu'à : des fidèles de la (bonne) voie (有道者) qui sont détruits, des gens étrangers à la bonne voie qui prospèrent; si tout cela dépend du Ciel, c'est le Ciel qui détruit les fidèles de la bonne voie et

[1] Sous-entendre ce thème essentiel du bouddhisme : « Alors que tout est en devenir. »

fait prospérer ceux qui ne la suivent pas. (Au surplus), comment serait-il possible que (le Ciel), en guise de récompense, gratifiât du bonheur l'homme de bien et accrût le bien-être des humbles, tandis qu'en guise de châtiment il enverrait des calamités aux licencieux et blesserait les orgueilleux?

En outre, si les calamités, le désordre, les rébellions dépendaient tous du décret céleste, les doctrines instituées par les sages, et qui incriminent les hommes sans incriminer le Ciel et accusent les êtres sans accuser le décret (命) [du destin], seraient certes déraisonnables. Et alors, quand le livre des *Vers* (詩 Cheu king) satirise une administration désordonnée; quand les *Annales* (書 Chou king) exaltent la voie royale; quand le *Rituel* (禮 Li ki) vise à assurer la paix au souverain; quand la Musique (樂) tend à réformer les mœurs, serait-ce d'accord avec la décision (意) du Ciel souverain et conformément aux intentions (心) de la création (順 造)? Ainsi nous savons que lorsqu'on s'adonne entièrement à ces doctrines, on ne saurait encore rendre exhaustive l'enquête que l'on fait sur l'origine de l'Homme.

II. — RÉFUTATION D'OPINIONS UNILATÉRALES ET SUPERFICIELLES (斥偏淺).

[Commentaire de l'auteur : *Docteurs professant des théories bouddhiques non probantes.*]

Le Bouddhisme, si l'on passe des doctrines superficielles aux doctrines profondes, comporte les cinq stades suivants : 1° La doctrine de l'homme et des devas (天); — 2° la doctrine du Hīnayāna (小乘); — 3° la doctrine Mahāyāniste (大乘) du Dharmalakṣaṇa (法相); 4° la doctrine mahāyāniste destructrice du lakṣaṇa (破相) : [Comm. : *Ces quatre points se trouvent dans la présente section*] : 5° la doctrine Ekayāniste, qui élucide (l'essence de) la nature (一乘顯性). [Comm. : *Ce point se trouve traité tout seul dans la section III.*]

Première doctrine. — Le Bouddha, en vue de ceux qui commencent (à prendre le chemin du salut), énonce de façon sommaire (ce que sont) dans les trois mondes[1] l'acte (業 karma) et la rétribution (報 phala), ainsi que la cause et l'effet du bien et du mal (善 惡 因 果). Par exemple, soit quelqu'un qui commet dix mauvaises actions; si elles sont de la moins basse espèce, une fois mort (il tombe) dans l'enfer (地 獄); si elles sont de l'espèce moyenne, il devient démon affamé (餓 鬼 preta); si elles sont de la plus basse espèce, il devient animal domestique (畜 生) [l'expression sanscrite serait: «êtres qui naissent en une matrice placée de travers», tiryagyoni]. Aussi, d'une façon analogue à la théorie des cinq vertus cardinales (五 常), le Bouddha enseigne sommairement au monde à observer les cinq abstinences (五 戒 pañca çila), à éviter les trois routes (mauvaises) (三 途)[2] et (par suite) à renaître dans la voie de l'homme (人 道). [Comm. : *Bien que les doctrines courantes et les cérémonies dans l'Inde* (天 竺) (*et ici*) *soient différentes, pour la répression du mal et l'encouragement au bien elles ne se distinguent pas. Ainsi, sans s'écarter de l'observance des cinq vertus cardinales, bienveillance, justice, etc.,* (*les sectateurs de ces doctrines*) *ont* (*la notion d'*)*actes vertueux* (*similaires*) *qu'il convient d'accomplir. Par exemple, dans notre pays,* (*on salue*) *en joignant les mains et les élevant; tandis qu'au Tibet* (吐 蕃) *on les écarte et les abaisse. Tout cela est* (*également*) *de la bienséance* (禮). (*Quant aux cinq abstinences*), *ne pas tuer, c'est la bienveillance; ne pas voler, c'est la justice; ne pas satisfaire un appétit déréglé, c'est la bienséance; ne pas mentir, c'est la sincérité; ne pas boire de vin, ne pas manger de viande, c'est grandir en sagesse* (智) *par la purification de l'esprit* (神 氣)].

[1] Mondes (界) du désir (欲), des formes visibles (色) et des choses sans forme, invisibles (無 色) (kama, rupa, arupa).

[2] Les 3 durgatis, routes mauvaises, qui consistent à renaître habitant de l'enfer, démon affamé ou animal domestique.

En accomplissant dix actes méritoires de l'espèce la plus haute, en pratiquant l'aumône et autres abstinences, nous (obtenons de) renaître parmi les dieux des six sphères du désir (ṣaṭkamāvacaradevāḥ 六欲天)[1]; en accomplissant les quatre extases (dhyāna 禪)[2] et les huit unions (samadhi 定)[3], nous pouvons renaître devas du monde des formes (sarupadhātu 色界) et du monde sans formes (arupadhatu 無色界). [Comm. : *Dans le titre (de mon ouvrage) je n'ai pas mentionné les devas* (天), *les pretas* (鬼), *l'enfer* (地獄), *(car) ce sont des régions* (界地) *auxquelles, à la différence (de la nôtre), la vue ni l'ouïe n'atteignent. Le vulgaire ne connaît pas l'adventice (les ramifications); encore moins connaît-il l'original (le tronc). Voilà pourquoi, d'accord avec la doctrine vulgaire, j'arbore ce titre : « Recherche sur l'origine de l'Homme. » A présent, je vais décrire la doctrine des livres bouddhiques : il convient que je l'expose dans son ampleur.*]

Voici donc ce qu'on appelle doctrine de l'homme et des devas (人天教). Selon cette doctrine, l'acte (karma) constitue l'origine (本) de notre corps (身). [Comm. : *Or l'acte (karma) est de trois sortes : 1° mauvais; 2° bon; 3° immuable* (不動 *acala*)[4]. *Et la rétribution a lieu en trois moments : rétribution*

[1] 天 désigne à la fois les cieux et leurs habitants, les devas ou dieux. Les cieux des six sphères du désir sont : le ciel des quatre rois célestes (caturmahārājakāyikas), le ciel d'Indra ou des 33 (trayastriṃçàs), le ciel du Yama (Yamadevaloka), le ciel Tusita, le ciel Nirmāṇarati, le ciel Paranirmita. (Cf. Wieger, *Textes philosophiques*, 1906, p. 325-329).

[2] Le mot dhyana désigne à la fois un état psychologique et un ensemble de 18 cieux, divisé en 4 sections (dhyānas), dont le nom collectif est « monde de Brahma » (Brahmaloka). (Cf. Wieger, *ibid.*, 329-331.)

[3] Déjà dans le yoga, ancêtre du bouddhisme, le samādhi était l'achèvement du dhyāna. Il semble ici que les dhyānas donnent accès au monde des formes et les samādhis au monde sans forme. (Sur le concept de samādhi, cf. Index in S. Lévi, *op. cit.*)

[4] L'acte « immuable » est celui qui reste inchangé, sans se manifester, dans une vie donnée, attendant une autre existence pour influer sur le sort de son agent.

immédiate (現), *rétribution dans une naissance à venir* (生), *rétribution par renaissance dans un avenir lointain* (後).]

Maintenant je formulerai l'objection suivante. Si c'est en conséquence de l'acte accompli que nous obtenons un corps dans les cinq voies (道)[1], on ne sait pas pour autant qui accomplit l'acte et qui obtient la rétribution. Si ce sont les yeux, les oreilles, les mains, les pieds qui peuvent accomplir l'acte, l'homme, aussitôt après la mort, a encore les yeux, les oreilles, les mains, les pieds dans le même état : comment ne voit-il, n'entend-il, n'agit-il pas? Si c'est la pensée (心) qui accomplit l'acte, qu'est-ce que la pensée? Si l'on dit que la pensée est (de nature) charnelle (肉), cette pensée charnelle est matérielle (有 質) et rivée à l'intérieur du corps (繫 於 身 內); comment dès lors entrerait-elle soudain dans l'œil ou dans l'oreille, de façon à discerner parmi les phénomènes extérieurs (外) l'être et le non-être (是 非)? Si l'on ignore (la distinction de) l'être et du non-être, comment (choisissons-nous ce qui est) à prendre ou à laisser? D'ailleurs la pensée, ainsi que les yeux, les oreilles, les mains, les pieds, voilà autant (d'organes) matériels (質) fermés l'un à l'autre (閡); comment se peut-il que des parties intérieures et extérieures communiquent entre elles pour accomplir un karma par leur interaction mutuelle? S'il n'y a que la joie, la colère, l'amour et la haine qui excitent le corps et la bouche à accomplir l'acte, ces sentiments de joie, de colère, etc., dès qu'ils ont surgi disparaissent et n'ont par eux-mêmes aucune substantialité (體): comment seraient-ils des agents capables d'accomplir l'acte? Supposons qu'il ne faille pas, de la sorte, envisager séparément (l'esprit et le corps) et considérer l'accomplissement de l'acte

[1] Ici 道 traduit gati. Il y a 5 voies conduisant à la condition soit de deva, soit d'homme, soit d'habitant des enfers, soit de démon affamé, soit d'animal. Les 3 dernières, dites voies mauvaises (*supra*, p. 328 n. 2) ou durgatis, sont volontiers désignées en chinois sous le nom de 途.

comme produit à la fois par mon corps et par mon intellect (身心) : aussitôt que ce corps sera mort, qui donc est-ce qui obtiendra de la souffrance ou de la joie en guise de rétribution? Si même après la mort on possède un corps, alors, selon le mal commis ou le bien réalisé en la vie présente par notre corps et notre intellect, il s'ensuivra que le corps et l'intellect d'une autre vie, dans le monde à venir, obtiendront de la souffrance ou obtiendront de la joie : comment est-ce possible? S'il en est ainsi, celui qui fait le bien (peut être) très misérable; celui qui commet des péchés, très heureux. Comment la mystérieuse loi (de causalité) [神理] serait-elle à ce point déraisonnable (無道)? Nous comprenons ainsi que (les fidèles qui) n'adhèrent qu'à cette seule doctrine, malgré leur croyance dans le conditionnement des actes (業緣), n'atteignent pas l'origine (本) de notre corps.

Seconde doctrine. — La doctrine du Hīnayāna enseigne que la forme (rūpa) matérielle (形骸之色) et l'intellect pensant (思慮之心), par la force de la causalité (因緣) [qui s'exerce] depuis l'infinité des temps passés, pensée par pensée naissent et se détruisent en une succession continue sans aucun terme : telle une eau (qui s'écoule) goutte à goutte; telle une lampe (qui émet) flamme sur flamme. La prétendue synthèse (假合)[1] corps-intellect apparaît une et apparaît durable. La foule ignorante, faute de comprendre (不覺), se figure, par préjugé, que cela constitue un ātman (personnalité substantielle)

(1) S. Lévi : *The temporal combination.* — Il nous semble que 假 «faux, simulé, d'emprunt», (prajñapti[kāya], soi-disant corps) s'oppose à la fois aux deux caractères d'unité (一) et de permanence (常). Ce «prétendu» composé ne possède pas plus l'unité d'une synthèse que la fixité à travers le temps. S'il est «temporel» et «temporaire», c'est parce qu'il n'exprime qu'une relation accidentelle, contingente, sans unité propre : il n'a qu'une réalité d'emprunt comme il ne possède qu'une existence sans cesse évanouissante. Plus loin sera employée l'expression 似和合 «combinaison apparente» (p. 337.)

(我): elle attache du prix à cet ātman; et dès lors surgissent aussitôt la convoitise (貪 rāga) [Comm. : *On convoite la renommée ou le gain dans l'intérêt de l'ātman*], l'irritabilité (瞋 pratigha) [*on s'irrite contre les objets* (境 viṣaya) *qui contrarient nos sentiments et l'on craint ce qui offusque ou lèse notre ātman*] et l'égarement (癡 sammoha) [*on déraisonne* (非理) *dans ses jugements*], ces trois sortes de poisons (毒 kleça). Ces trois poisons excitent l'entendement (manas) [意] et stimulent le corps et la bouche à accomplir tous les actes (karmas); les actes une fois accomplis, il devient impossible de leur échapper. Dès lors on obtient dans les cinq voies (道 gati) un corps d'espèce souffrante ou joyeuse. [Comm. : *produit par le karma particulier* (別)] et dans les trois mondes (界 dhatu) une résidence de haute ou de basse espèce [*produite par le karma global* (共)]. Aussitôt que nous obtenons un corps, nous recommençons à nous figurer, par préjugé, qu'il constitue un ātman[1], et voilà que recommencent à surgir la convoitise, etc.; (et) l'accomplissement des actes nous fait obtenir des rétributions. Du corps résultent la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort; après la mort, une renaissance. Un monde (界 dhātu), c'est (successivement) la réalisation (成 utpatti), la conservation (住 sthiti), la destruction (壞 saṃhāra) et le vide (空 çunya). Après le vide recommence la réalisation. [Comm. : *A la suite du kalpa du vide* (空 劫)[2] *débute une réalisation* (*nouvelle*) *du monde. Comme le dit la Gāthā* (頌) : « *Dans le monde du vide un grand vent* (風 Vayu) *s'élève*[3], *d'une extension sans*

(1) Le corps, kaya, 身, est par essence un agrégat. Prendre un kāya pour un atman, c'est prendre un agrégat pour une substance douée d'unité et de fixité: alors que rien, pas même la pensée ou l'esprit, n'est simple et stable.

(2) Cf. 佛三昧經 cité dans WIEGER, *Textes philosophiques*, 1906, p. 333-334. «On appelle kalpa le temps qui s'écoule depuis le commencement jusqu'à la fin d'un ciel et d'une terre (d'un monde).» Le vide étant un des stades du monde, le kalpa du vide est un kalpa partiel, non un grand kalpa.

(3) Cf. *Avataṃsaka Sutra* (華嚴經), cité dans WIEGER, *Textes philoso-*

limites, d'une épaisseur de seize lacs, si dur que le dur diamant ne l'entamerait pas : c'est ce qu'on appelle le vent qui supporte le monde (持界 dhātudhara). *Dans le ciel Ābhāsvara* (光音)[1] *l'or recèle les nuages et se répand sur les 3,000 mondes. Des gouttes* (*larges*) *comme des essieux de char en tombent. Le vent empêche qu'elles ne s'écoulent et les accumule en une profondeur de 11 lacs. Alors* (*par la consolidation de la surface liquide*) *vient à se former le monde de diamant* (金剛界 vajradhātu)[2]. *Par degrés, le nuage recélé par l'or se répand en gouttes qui remplissent l'intérieur* (*du monde de diamant*). *Elles réalisent d'abord le monde du souverain Brahmā* (梵王), *puis* (*les autres cieux*), *jusqu'au ciel de Yama* (夜摩天), *Sous l'excitation du vent, l'eau, par sa partie pure, devient le Sumeru* (須彌), *les 7* (*montagnes*) *d'or, etc.; par sa partie bourbeuse elle constitue les montagnes, les plaines, les 4 continents, Niraya* (泥犁), *la mer de sel et l'enceinte circulaire extérieure*[3]. *D'où ce qu'on appelle l'établissement du monde des réceptacles* (器界立)[4], *pendant lequel s'opèrent une croissance et une décroissance*[5] : *et ainsi de suite jusqu'à ce que*

phiques, 1906, p. 319 : « La terre est assise (依) sur un disque d'eau, l'eau sur une spirale de vent, le vent sur le vide, le vide n'est assis sur rien. »

(1) Seizième des 32 cieux, troisième Brahmaloka du second dhyāna (禪) du rūpadhātu.

(2) Par-dessus ce cercle d'or se forme le cercle de terre où se distribuent montagnes et rivières (S. L.).

(3) Cf. Wieger, *ibid.*, 319, texte du *Tch'ang-ngo-han-king* 長阿含經 : « Au centre du monde s'élève le mont Sumeru. Il est entouré par 7 chaînes de montagnes concentriques. Puis vient l'immense océan salé. Puis deux nouvelles chaînes concentriques, qui terminent le monde. On les appelle monts de fer (ou de diamant)..... Entre les 7 chaînes qui entourent le mont Sumeru, et les 2 chaînes des monts de fer, dans le grand océan, sont disposés les 4 continents (caturdvīpa). »

(4) Bhājanadhātu ou bhājanaloka désigne, par opposition à Sattvadh ou à Sattval°, le monde inanimé, par opposition au monde des vivants (Cf. S. Lévi, *Mahāyāna Sūtrālaṃkāra* d'Asaṅga, trad. fr., p. 40, n° 4.

(5) La durée de ce double processus est un « petit kalpa ». Chaque kalpa se compose de 20 petits kalpas, dont chacun est constitué par une phase de croissance et une de décroissance.

dans le monde de la seconde extase (禪 dhyāna), *une fois leurs mérites épuisés,* (*les devas*) *descendent* (*sur terre*) *et naissent parmi les hommes. D'abord* (*apparaissent*) *sur la terre une sorte de pain, les lianes et les plantes grimpantes*[1]. *Alors* (*les hommes*) *cultivent le riz et ne cessent plus de le cultiver;* (*ils en mangent; et*) *les deux fonctions d'excrétion apparaissent. Apparaît aussi la distinction des sexes; on se partage le sol et l'on institue un souverain destiné à subvenir aux besoins de ses sujets. Les* (*choses*) *de toutes sortes se manifestent et se différencient. 19 périodes de croissance et de décroissance* (*se succèdent*). *Par l'addition de ces 19 kalpas au premier, nous obtenons 20 périodes de croissance et de décroissance: voilà ce qu'on appelle kalpa de réalisation* (成劫 vivarta kalpa)[2].

Discussion (議). — « Le kalpa du monde du vide » (空): le Taoïsme, quand il en fait mention, dit: « Le Tao de négation et de vacuité » (虛無之道). Mais puisque la substance (體) du Tao est inerte (寂) *et douée d'une clarté qui pénètre tout,* (照靈通), il n'est pas négation ou vacuité[3]. Lao-tseu ou bien reste *dans l'illusion*, ou bien n'a qu'une théorie provisoire, (dont il se contente) parce qu'il a pour objet unique de couper court aux désirs humains. Il indique donc le monde du vide en disant que c'est le Tao. — « Dans le monde du vide un grand vent (s'élève) »: c'est précisément, pour les Taoïstes, l'Esprit chaotique primordial. Aussi disent-ils: « Le Tao fait naître l'unité. » — « L'or qui recèle le nuage »: c'est le début de la forme dans le souffle (氣形之始); c'est précisément (dans le Taoïsme) la suprême Extrémité (太極). — « La pluie tombe et ne s'écoule pas »: c'est (dans le Taoïsme) la coagulation du souffle yin (陰氣凝); le yin et le yang (陽),

[1] Pour avoir mangé de ce « pain de la terre », les devas deviennent hommes. Toute cette genèse rappelle des récits analogues de l'*Ekottaragama*, 34, et du *Mahāvastu*. (Cf. les divers textes cités dans Wieger, p. 343, 345.)

[2] Vivarta kalpa, par opposition à Saṃvarta kalpa.

[3] Le bouddhisme se réfère au temps de durée du kalpa, non à une entité réelle (S. L.).

par leur union mutuelle (相合), sont capables de faire naître la totalité (des êtres). — « Le monde du souverain Brahma » (Brahmarajadhatu)..... jusqu'à « Sumeru » : c'est pour les Taoïstes le ciel. — « La partie bourbeuse », c'est la terre. Précisément l'unité fait naître la dualité[1]. — « Du ciel de la seconde extase, une fois que leur bonheur a atteint son terme, (les devas) descendent (à terre) et naissent » : voilà précisément l'homme. Or, précisément la dualité produit la trinité (dans le Taoïsme)[2] : les trois pouvoirs (才) sont intégralement dédéduits (備 siddha). — « Sur la terre une sorte de pain »..... jusqu'à : « les (choses) de toutes sortes » : c'est précisément (dans le Taoïsme) la trinité faisant naître les dix mille êtres (物). Cela correspond à la période antérieure aux trois empereurs (皇), pendant laquelle les hommes habitaient des cavernes, vivaient aux champs et ne possédaient pas encore (le moyen) de produire le feu, etc. En ce temps-là il n'y avait pas de document écrit : aussi la tradition de la postérité, purement orale, est obscure ; son expression se transmet fautivement : de là, dans les écrits des multiples écoles, toutes sortes de variantes pour le récit. D'ailleurs, la raison d'être du (Bouddhisme) est d'expliquer les trois mille mondes (世界) et de ne pas se référer (exclusivement) (au pays des) grands T'ang (大唐) : aussi les doctrines orthodoxes et hérétiques sont loin ici de se ressembler complètement. — « La conservation » (住) désigne le kalpa de conservation, pendant lequel s'écoulent vingt périodes de croissance et de décroissance. La « destruction » désigne le kalpa de destruction, qui consiste également en vingt périodes de croissance et de décroissance. Pendant les dix-neuf premières périodes de croissance et de décroissance, la destruction (n')atteint (que) les êtres doués de sentiment (有情) ; pendant la dernière se détruisent les mondes des réceptacles (器界).

[1] Le Yin et le Yang sortent de la Suprême Extrémité.
[2] Du Ciel et de la Terre naît l'Homme.

Les agents de cette destruction sont le feu, l'eau, le vent, ces trois sortes de fléaux. — « Le vide » désigne le kalpa du vide; il équivaut aussi à vingt périodes de croissance et de décroissance, au cours desquelles le vide implique l'inexistence des mondes (世界) ainsi que de tout être doué de sentiment.]

Kalpa après kalpa, naissance après naissance, l'évolution en cercle (輪迴 saṃsara) ne s'interrompt pas, n'ayant ni fin ni commencement, comme la roue à tirer l'eau du puits[1].

[Comm. : *Le Taoïsme ne connaît qu'un seul kalpa de vide pendant lequel le monde actuel n'était pas encore établi. Il dit : « l'Esprit chaotique, primordial, de négation et de vacuité », etc.; et nomme (cet Esprit) l'ultime commencement* (元始). *Il ne sait pas que des mondes de vide se sont déjà écoulés antérieurement par milliers et par milliers, par myriades et par myriades. Réalisation, conservation, destruction et vide finissent et recommencent. Par là, nous constatons que le Hīnayāna, qui au sein de la loi bouddhique* (佛教法) *est une doctrine très superficielle* (淺淺), *offre, relativement aux règles des hérétiques* (外典), *des théories très profondes* (深深).]

Tous ces (préjugés) tiennent à ce que nous ne comprenons pas que notre corps originairement n'est pas un ātman (我) (moi, personnalité). Qu'il ne soit pas un ātman, cela signifie qu'originairement notre corps est un lakṣaṇa (相) résultant de la combinaison (和合) de la forme (色 rūpa) et de l'intellect (心 citta). Maintenant, poussant (plus loin) la recherche et l'analyse (分析), nous apercevons dans la forme l'existence de la terre, de l'eau, du feu, du vent, les quatre grands (éléments); dans l'intellect, l'existence de la perception (受 vedanā) [Comm. : *aptitude à percevoir ce qui se passe, bon ou mauvais*], de la réflexion (想 saṃjña) [*aptitude à saisir les images*], de l'action (行 saṃskara) [*aptitude à agir et à changer pensée par*

[1] Proverbe.

pensée (à tout instant)], et de la connaissance (識 vijñana) [*aptitude à discerner nettement*], les quatre attributs [1] (蘊 skandha). Si tout cela était de l'atman, cela ferait précisément huit atmans.

Ajoutons que parmi les grands (éléments) de la terre (地大 bhumi-mahabhūta) se trouvent encore de nombreux (facteurs composants); ainsi nous avons trois cent soixante pièces osseuses, dont chacune a son existence à part, la peau, les poils, les muscles, la chair, le foie, le cœur, la rate et les reins. Aucune de ces (parties du corps) n'a les caractères (de l'atman). Parmi tous les (phénomènes) du ressort de l'intellect (心 citta = citta dharma) [2], chacun aussi est différent : ainsi la vue n'est pas l'audition, la joie n'est pas la colère, et ainsi de suite jusqu'aux quatre-vingt mille kleças (勞 煢) [3]. Voilà déjà combien il y a de choses (物) (dans notre corps). (Or) nous ne savons pas déterminer ce qui est l'atman. Si tout cela était l'ātman, l'ātman existerait précisément par centaines, par milliers. Dans (l'opinion) que le corps est un, beaucoup de maîtres embrouillent (la question). Mais en dehors de ces dharmas, il ne s'en trouve aucun qui serait spécialement (l'ātman). Nous aurions beau reprendre et reprendre encore la recherche, nous ne saurions découvrir (l'ātman). Nous comprenons alors que ce corps n'est que le lakṣaṇa (相) [4] de l'apparente combinaison (似 和 合) de multiples conditions (緣)

[1] On y joint d'ordinaire la forme 色, et on parle alors de cinq attributs. Ici le mot 蘊 skandha ne figure pas dans l'édition de Corée.

[2] Le texte du Tripiṭaka est : 心 數 等 ; l'édition japonaise porte, p. 40 *a* 心 所 等. On trouvera l'énumération des 46 caittadharmas sur le tableau intercalé entre les pages 4 et 5 du *Bouddhisme japonais* de Ryauon FUJISHIMA.

[3] Ce texte du Tripiṭaka, tout en indiquant que certaines éditions donnent ce chiffre, donne 84,000 = 八 萬 四 千.

[4] Ce mot, dont le sens le plus courant est «caractère, caractéristique, signe», signifiera dans ce texte «phénomène», état de conscience dénué de réalité substantielle et objective.

et qu'essentiellement l'homme n'a pas d'ātman. Dans l'intérêt de qui nous livrons-nous à la convoitise, à l'irritabilité? Dans l'intérêt de qui faisons-nous des meurtres, des vols, des aumônes? [Comm. : *compréhension de la* (*première*) *vérité* (*sainte*) : (*l'existence de*) *la douleur* (苦 諦 duḥkhasatya).] En définitive, nous n'arrêtons plus notre intellect sur le bien et le mal de ce qui a des courants[1] (asravas 有 漏) dans les trois mondes. [(*Seconde*) *vérité* (*sainte*) : *trancher la cause* (*de la douleur*). (集 諦 samudayasatya).] C'est seulement en pratiquant la méditation de l'inexistence de l'ātman [(*Troisième*) *vérité* (*sainte*) : *la voie* (道 諦 mārgasatya) (*qui affranchit de la douleur*)], que nous coupons court à la cupidité, etc., que nous supprimons tous les actes, et par suite que nous obtenons l'intuition du vide de l'atman, vide qui est la quiddité (Bhūtatathatā 眞 如). [(*Quatrième*) *vérité* (*sainte*) : *la destruction* (滅 諦 nirodhasatya) (*de la douleur*).] Nous parvenons ainsi à gagner (le degré de) l'arhat (阿 羅 漢 果), où s'éteint notre corps, où se détruit notre intelligence (智), où sont tranchées toutes les douleurs. Selon cette école, deux dharmas, la forme et l'intellect (色 rūpa, 心 citta), ainsi que la convoitise (貪), la colère (瞋) et l'égarement (癡) sont l'origine (本) des mondes, des réceptacles (mondes inanimés) (器 界 bhajana dhatu) et de notre corps pourvu d'organes (根 身). Concluons qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais de dharma spécial (別 法) qui en fût l'origine (本).

Voici maintenant une objection. Ce qui, réglant les naissances, enchaînant les générations, constitue l'origine de notre corps, doit en sa propre substance (自 體) être ininterrompu. Maintenant les cinq vijñanas (識)[2], lorsque manquent leurs

[1] Āsrava, cf. S. Lévi, *Mahayānasutral.*, op. cit., p. 75, note.

[2] Vijñana : modalité de la connaissance ; action, idée (subjective). Il s'agit ici des données des cinq sens, auxquels il faut joindre l'esprit (manas), dont la connaissance propre (manovijñana) perçoit les dharmas.

conditions (闕 緣), ne se produisent pas. [Comm. : *les organes* (根 indriya), *les objets* (境 viṣaya), *etc., constituent ces conditions.*] Le manovijñana (意 識), quelquefois, n'entre pas en action. [*Évanouissement, sommeil, nirodhasamāpatti* (滅 盡 定), *asamjñi-samāpatti* (無 想 定) *et asamjñi-deva* (無 想 天)][1]. Dans le ciel du monde sans forme (arupadhatu) manquent les quatre grands (éléments de notre monde). Comment pouvons-nous (alors) posséder ce corps? et génération après génération ne pas cesser d'exister? Ainsi donc nous comprenons que s'attacher à une telle doctrine, ce n'est pas encore (le moyen de mener à bonne fin) la recherche (de l'origine) de notre corps.

Troisième doctrine. — La doctrine mahāyaniste (大 乘) du dharma-lakṣaṇa (法 相)[2] enseigne que tous les êtres doués de sentiment, depuis l'infinité du temps, ont par nature huit espèces de vijñānas[3] (種 識), dont la huitième, l'alaya-vijñana (阿 東 耶 識), est le principe (la racine et le tronc (根 本). C'est le grenier (頓) renfermant les semences qui se trans-

[1] Sur la notion du samāpatti, cf. Lévi, *op. cit.*, xvi, 26 : sur celle de nirodha, xi, 51. Voici le commentaire donné par l'éditeur japonais (p. 42 *a*) : 滅盡定者爲求靜住以止息想作意能入此定唯在有頂唯聖者得。無想定者爲求解脫以出離想作意能入此定在第四禪唯異生得。無想天者第四禪廣果天中有高勝處得無想定者後生此處.

[2] Elle professe que tous les êtres (dharmas) sont des phénomènes (lakṣaṇas). C'est le sô-shi-kyo dont parle Fujishima (*Bouddhisme japonais*, p. 66).

[3] La septième, intercalée entre le manovijñāna et l'alaya v°, est le kliṣṭa-manov°, connaissance de l'intellect «souillé» 染 汙 意 識, cf. Nanjio, 1646. Tandis que la connaissance-réceptacle (alaya v°) exprime l'être en dehors de toute modalité, s'appliquant donc à tous les domaines, celle de l'intellect souillé est inséparable d'une modalité perceptive particulière (propre aux cinq sens ou au manas : elle s'applique à un domaine sensible, particulier (āyatanadhatu). (Interprétation libre de deux articles du Dict. Numér. du Bouddhisme, intitulés : 識 二 分 et 二 種 識, *op. cit.*)

forment éventuellement en corps pourvu d'organes et en monde inanimé, et provoquent successivement la naissance des sept (autres) vijñanas, dont chacun a la faculté de faire apparaître en se transformant les conditions qui lui correspondent spécifiquement. Il n'y a donc pas de dharmas réels (無實法).

Comment sont-ils transformés? C'est par la force d'imprégnation du préjugé qui nous fait croire à l'existence distincte, spécifique, de l'atman et des dharmas; quand naissent tous les vijñānas, ils se transforment fallacieusement en ātman et en dharmas, parce que les sixième et septième vijñānas étant obnubilés par l'ignorance (無明 avidyā), nous supposons par préjugé qu'il y a un ātman réel et des dharmas réels. C'est comme dans le délire [Comm. : *par un trouble de l'intellect résultant d'une maladie grave, on voit des hommes, des choses de différentes formes*] et dans le rêve [*Les perceptions (de la conscience) dans le rêve, on peut facilement les connaître*]. En vertu du délire et du rêve, l'intellect est comme s'il avait présents devant lui toute espèce de lakṣaṇas d'objets (viṣayas) extérieurs. Pendant le rêve, nous commettons le préjugé de prendre pour réelle l'existence de choses extérieures; (mais) dès le réveil nous comprenons que c'étaient seulement des transformations produites par le rêve. Pour notre corps, il en va de même: c'est seulement une transformation du vijñāna (唯識 vijñānamatra = vidyamatra). Par erreur (迷) nous préjugeons l'existence de l'atman et de tous les objets. Étant donné qu'ainsi l'illusion (惑) surgit et que nous accomplissons l'acte (karma), naissance et mort n'ont plus de fin. [Comm. : *ainsi que ce thème fut amplement développé ci-dessus.*]

Si nous comprenons ce raisonnement (理), nous savons que notre corps est seulement une transformation du vijñana : le vijñana est ainsi l'origine (本) de notre corps. [*Cette théorie, ainsi qu'on le verra ci-dessous, est à réfuter comme non probante.*]

Quatrième doctrine. — La doctrine mahāyāniste négatrice du lakṣaṇa (破相)[1] réfute (破) le préjugé hīnayāniste et mahāyāniste ci-dessus mentionné du dharmalakṣaṇa, et révèle de façon transcendante (密顯) derrière la nature réelle (眞性) (un principe) de vide et d'inertie (空寂). [Comm. : *Les développements relatifs à la réfutation du lakṣaṇa sont contenus non seulement dans plusieurs volumes des Prajñā-Sūtras (般若), mais se trouvent partout dans les Mahāyāna-Sutras (大乘經) (en général). Tandis que les trois doctrines ci-dessus étudiées se suivirent à travers le temps, cette doctrine-ci réfute le préjugé dès (qu'elle le découvre) et sans que (sa prédication) appartienne à une époque déterminée.*

Nāgārjuna (龍樹) institue donc deux sortes de prajñā[2]*, l'une commune, l'autre non commune. La commune (共), c'est celle que croient et comprennent les fidèles des deux yānas; car c'est ce qui réfute le préjugé des deux yānas sur les dharmas. La non-commune est celle qui n'est comprise que des Bodhisattvas (菩薩), car elle révèle de façon transcendante la nature du Bouddha (佛性). Donc, dans l'Inde (天竺), Çīlabhadra (戒賢) et Jñānaprabha (智光), deux maîtres philosophes, instituèrent chacun dans l'enseignement (du Tathāgata) trois périodes. Quant à cette doctrine du vide (空), l'un la situe antérieurement à la doctrine idéaliste du dharmalakṣaṇa*

[1] Cette doctrine se distingue de la précédente en ce qu'elle considère les dharmas non plus seulement comme des phénomènes (lakṣaṇas), mais comme un pur vide [空] ou néant. C'est le Kou-shi-kyo dont parle Fujishima (*B. jap.*, p. 66). L'ordre respectif de ces deux doctrines est quelquefois interverti.

[2] Le Dict. Num. (*op. cit.*) explique ainsi cette distinction, d'après le *Tche tou louen, Mahāprajñāpāramitāçāstra* (Nanj. 1169) : « Dans les assemblées de la Prajñā, le Bouddha expose la loi des trois Instructions (三教 çikṣā), qui sont l'universelle (通), l'analytique (別), la synthétique (圓). L'universelle est celle qui sert de base commune aux personnes des trois véhicules (Çrāvakas, Pratyekabuddhas, Bodhisattvas, et c'est par elle que l'on arrive à l'intuition : telle est la Prajñā commune (sādharaṇa p.). L'instruction analytique et la synthétique traitent toutes deux de la seule pratique des Bodhisattivas; les Çravakas et les Pratyekabuddhas n'y participent pas : telle est la P. non commune. »

唯識法相 Vidyāmatra-dharmalakṣaṇa), *l'autre postérieurement. Pour mon compte, présentement, je préfère le second*[1].]

Désirant réfuter cette doctrine, je poserai une objection préjudicielle : si l'objet (viṣaya (境) produit par transformation est faux (妄), comment l'état de connaissance (vijñana 識) qui le produit par transformation serait-il vrai (眞)? Si l'on dit que l'un existe, l'autre non [*par là ma critique s'inspire des réfutations en usage dans cette école*], alors les idées (想) du rêve et les choses (物) que l'on y perçoit doivent être différentes. Si elles sont différentes, le rêve n'est pas la chose, la chose n'est pas le rêve. Lors du réveil, quand le rêve a disparu, la chose correspondante devrait subsister. En outre, si la chose n'est pas le rêve, elle doit être une chose vraie (眞物); et si le rêve n'est pas la chose, quelle définition (相 lakṣaṇa) en donner? Nous savons ainsi qu'au temps du rêve les idées du rêve et les choses rêvées sont dans une opposition radicale (殊) qui ressemble à celle du sujet voyant et de ce qui est vu. Il est donc raisonnable (理) (d'admettre) que chacun des deux termes est également vide et faux (虛妄) et que tout est dépourvu d'existence.

De même pour tous les états de connaissance (vijñāna) : car ils dépendent (假託) tous de multiples conditions (緣), puisqu'ils n'ont pas de nature en et par soi (自性 svabhāva). Le *Mādhyamika çāstra* (中觀論)[2] peut donc dire : «Il n'y a pas encore eu jusqu'ici (et il n'y aura jamais) un seul dharma qui ne naquît en conséquence de la causalité (因緣). Ainsi donc, de tous les dharmas, il n'y en a pas qui ne soit vide (空). Et encore : «les dharmas nés selon la causalité, je dis tout de suite qu'ils sont vides». Le *Çraddhotpāda çāstra* (起信論) s'exprime ainsi : «Quant à la totalité des dharmas, c'est

[1] Cf. Fujishima, *op. cit.*, p. 66.

[2] B. Nanjio, 1316.

uniquement en vertu d'une notion fausse (妄念) qu'ils comportent des distinctions (有差別). Dès que l'on bannit cette notion de l'intellect (心念), c'en est fait des phénomènes (lakṣaṇas) de tous les objets (viṣayas) ou domaines (dhatus) » (無一切境界之相). Le (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā*) *sūtra* (經) dit : « Tant qu'ils sont, les lakṣaṇas sont tous vides et faux (虛妄). » « En dehors de tous les lakṣaṇas, il n'y a que ce que l'on appelle les Bouddhas. » [*Bien d'autres textes de cette sorte abondent dans les livres du Mahāyāna Piṭaka.*] Ainsi donc les états de connaissance (vijñana) et les objets (viṣaya) sont tous vides; nous constatons par (ces citations) que telle est bien la doctrine réelle (實理) du Mahayana. Si nous y recourons (pour faire notre) recherche sur le corps (humain), (nous y apprenons que) ce corps est essentiellement vide, et que le vide : voilà notre origine (本).

Je reprends à présent mon objection (mais en l'adressant directement) à cette doctrine. Si l'intellect (心) et l'objet (viṣaya 境) étaient tous deux néant (無), qui donc connaîtrait ce néant? En outre, il n'y a décidément pas de dharma réel sur quoi se fondent, pour apparaître, toutes ces vacuités et faussetés (虛無). De plus, il apparaît bien que lorsque nous observons en ce monde (世間) les choses vides et fausses, il n'y en a pas une qui puisse surgir sans se fonder sur quelque dharma réel (實法). Par exemple, s'il n'y avait pas d'eau, humide par nature et sans transformation (性不變), comment y aurait-il des vagues, ces phénomènes (doués) d'une existence fausse et seulement relative (假)? S'il n'y avait pas d'objet [= de miroir] possédant une pure clarté sans transformation, comment y aurait-il tant de diverses images (douées) d'une existence vide et seulement relative? En outre, s'il est vrai que, comme nous l'avons dit, les idées du rêve et les objets rêvés, dont nous parlions ci-dessus, sont également vides et faux, la fausseté et la vacuité du rêve tiennent (依) assurément à ce

que l'homme dort. Maintenant, si l'intellect et l'objet sont vides tous deux, c'est encore une question de savoir sur quoi se fonde (依) (la représentation pour) apparaître. Nous comprenons donc que cette doctrine ne fait que réfuter un préjugé, mais qu'elle ne fournit encore aucune explication de la véritable et transcendante nature (眞靈之性). Aussi le *Mahābherīhāraka Sūtra* (法鼓經)[2] dit : «Tous les sūtras relatifs au vide sont insuffisants.» [Comm. : *Insuffisants signifie qu'il reste un sens qui n'est pas encore complètement éclairci.*] Le *Mahāprajñāpāramitā sūtra* (大品經)[1] dit : «Le vide, c'est (seulement) le premier accès au Mahāyāna.»

Si l'on envisage tour à tour les quatre doctrines ci-dessus et les met en parallèle, la première est superficielle, la dernière profonde. Si quelqu'un se familiarise avec elles et comprend par lui-même qu'elles ne sont pas décisives (了), nous pouvons les appeler superficielles; mais si quelqu'un (y donne) par préjugé (son adhésion) et les tient pour décisives, nous les appelons alors unilatérales (偏). C'est donc d'après leurs adeptes que nous les disons unilatérales et superficielles[3].

III. — EXPLICATION DIRECTE DE LA VÉRITABLE ORIGINE (直顯眞源).

[Comm. : *Doctrine de la réalité* (實), *théorie décisive* (了) *du Bouddha.*]

CINQUIÈME DOCTRINE. — L'école Ekayāniste (一乘) de la nature (性) professe que les êtres doués de sentiment ont tous le véritable esprit d'illumination (bodhi) originale (本覺眞心). Depuis un temps illimité, cet esprit d'illumination est permanent, clair, lucide, lumineux, exempt d'obscurité, sou-

[1] B. NANJIO, 440.

[2] *Ibid.*, 1.

[3] L'auteur ne critique ces théories qu'au point de vue de celui qui s'y attache : mais, prises en soi, elles sont toutes respectables comme l'enseignement du Tathagata qu'elles expriment à des degrés divers (S. L.).

verainement perspicace, perpétuellement connaissant. On l'appelle nature du Bouddha (佛性) et aussi matrice du Tathagata (Tathagatagarbha 如來藏)[1]. Depuis un temps illimité, qui ne finira pas, comme (cet esprit d'illumination) est recouvert de pensées fausses, nous ne le reconnaissons pas par nous-mêmes, car nous n'admettons que la substance matérielle (質): c'est pourquoi nous contractons un ardent attachement, nous nous lions par l'acte (karman) et nous endurons les souffrances de la mort et de la renaissance. Le grand Illuminé (大覺), prenant pitié (des créatures), professe que tout est vide; il enseigne en outre que le véritable esprit d'illumination transcendante (靈覺) est clair, pur et entièrement identique à tous les Bouddhas. Aussi l'*Avataṃsaka sūtra* (華嚴經) dit : «Ô fils de Bouddha! il n'y a pas une créature qui ne possède la sagesse intellectuelle (智慧 prajñā) du Tathāgata; c'est seulement à cause des fausses imaginations (妄如) et de l'attachement aux préjugés (執著) qu'elles n'y parviennent pas par intuition (證 abhisamaya); si elles bannissent ces fausses imaginations, elles peuvent apparaître aussitôt douées d'omniscience (一切智), de sagesse spontanée (自然智) et de sagesse sans obstacles (無礙智 apratigha).» Soupesez un grain de poussière : il contient de nombreux milliers de sûtras. C'est là une métaphore : (au lieu de) la poussière, (on peut dire) *a fortiori* toutes les créatures; (au lieu des) sūtras, (on peut dire) *a fortiori* la sagesse du Bouddha. Il est dit en outre, dans la suite : «En ce temps-là, le Tathāgata observa tout autour dans les mondes existants (dharmadhatus) (法界)[2] la

[1] Le Dict. Num. (*op. cit.*) dit, à l'article 二如來藏 : «par matrice (garbha) on entend l'idée de contenir». Tout être renferme le Tathāgata ou Bouddha, autrement dit l'absolu, en puissance, comme le kliṣṭamanas et l'ālaya vijñāna (藏識) renferment en puissance la bodhi.

[2] Dharmadhātu, monde de la loi; de façon dérivée : monde de l'être, des dharmas ou existences.

totalité des créatures et tint ce langage : « Quelle étrangeté ! comment se fait-il que toutes ces créatures possèdent la sagesse intellectuelle des Tathagatas, et que trompées par les illusions elles ne voient pas ? Il faut que je leur enseigne le bon chemin (聖道) pour toujours les affranchir des fausses imaginations ; que d'elles-mêmes, dans leur propre corps (身), elles puissent voir résider la vaste connaissance dont sont doués les Tathāgatas, et constater l'absence de toute différence entre elles et les Bouddhas. »

Voici quelle sera ma critique. Pendant bien des kalpas nous ne rencontrions pas la vraie doctrine ; nous ne comprenions pas nous-mêmes les recherches sur l'origine de notre personne ; par préjugés, nous ne nous attachions qu'aux phénomènes (lakṣaṇas) vides et faux (虛妄) ; nous prenions volontiers notre parti d'être inférieurs (à l'intelligence qui est en nous) et nous devenions (en renaissant) animal ou homme. Maintenant, ce que nous cherchons, c'est la doctrine suprême et nous nous éveillons à la compréhension de ce fait que nous sommes originellement des Bouddhas[1]. Donc il faut que notre conduite (行) se trouve d'accord avec la conduite du Bouddha, et notre intellect (心) d'accord avec l'intellect du Bouddha. Retournant à la racine (返本), revenant à la source (還源), nous coupons court aux pratiques inférieures (丸習). Retranchant ainsi et encore retranchant, nous arrivons au non-composé (asaṃskṛta (無爲)[2]. Correspondant au but à poursuivre, il se produit des méthodes d'application (de l'enseignement du Bouddha) aussi nombreuses que (les grains de) sable du Gange ; on les désigne toutes en parlant du Bouddha. Il faut savoir que l'illusion (迷) et la compréhension (悟) sont la même pensée véritable (眞心). Qu'elle est grandiose, la

[1] Maintenant que nous atteignons à la doctrine de l'Ekayāna (S. L.).

[2] A ce qui n'est pas « factice », c'est-à-dire à notre véritable nature, qui est celle du Bouddha ; elle n'est pas analysable.

porte merveilleuse (妙門)[1], la recherche sur l'origine de l'homme, quand elle aboutit là!

[Comm. : *Cependant le Bouddha, en exposant les cinq doctrines ci-dessus, procède tantôt graduellement, tantôt tout d'un coup. S'il y a un homme médiocre ou inférieur, il l'achemine du superficiel au profond, pas à pas. D'abord il lui explique la première doctrine, de manière à le débarrasser du vice et à l'établir dans le bien. Puis il explique la seconde et la troisième, de manière à le débarrasser de la souillure et à l'établir dans la pureté. Enfin il explique la quatrième et la cinquième, réfute le (dharma) lakṣaṇa, révèle la nature* (性) *et, tout en enseignant le provisoire* (權), *revient au réel* (實) : *par la pratique de la doctrine du réel* (實敎) *il amène (les fidèles) à l'état de Bouddha. Si (ce sont des gens) d'intelligence* (智) *et de sens* (根) *supérieurs, alors partant de l'originel (tronc)* (本) *il va jusqu'au dérivé (branches* 末). *En d'autres termes, il donne d'abord la cinquième doctrine comme base et d'un coup montre la substance de la véritable pensée* (眞心體); *la substance de la pensée étant découverte naturellement, les fidèles savent que tout, absolument tout, est vacuité et fausseté* (虛妄), *originellement*[2] *vide et inerte* (空寂). *Comme c'est exclusivement par le (jeu de) l'illusion qu'au détriment de la vérité* (眞)[3], *(le monde apparaît), (le Bouddha) fait que par la compréhension se produise la science de la vérité* (眞之智), *que l'on coupe court au vice, que l'on accomplisse le bien, que l'on détruise la fausseté, que l'on revienne* (歸) *au vrai : la fausseté étant supprimée, la vérité est complète : c'est ce que nous appelons Dharmakāyabuddha* (法身佛)[4].]

[1] Réminiscence d'une phrase du *Tao-tö-king* 道德經, I, chap. 1.

[2] Au lieu du caractère 介, donné par le Tripiṭaka, l'édition japonaise donne 本.

[3] Le recours constant à cette notion du véritable (眞) par opposition à l'illusoire est propre au *Houa-yen-king*, qui oppose ce terme à 應 «reflété», «d'emprunt» (Dict. Num., article 二身).

[4] Le Bouddha au corps réellement existant. Sur le corps existant ou corps

IV. — CONCILIATION DE L'ORIGINEL ET DE L'ADVENTICE (會通本末).

[Comm. : *Admettant* (會) (*les doctrines*) *que j'ai précédemment rejetées, je les ramène également toutes à la source unique et chacune prend sa signification correcte* (正義).]

Quoique la véritable nature (眞性) soit l'origine de notre corps (身本), la production (生起 utpāda) doit avoir une cause (因由); il ne se peut pas que ce phénomène qui est notre corps (身相 kāyalakṣaṇa) apparaisse soudain, sans raison d'être (無端). C'est seulement parce qu'elles ne sont pas définitivement probantes (了) que j'ai rejeté, chapitre par chapitre, les doctrines précédentes; maintenant, au point de vue (de la connexion entre) le tronc et les branches, nous admettons celles-ci et les rattachons à celui-là, jusqu'à rendre vrais (是), eux aussi, le Confucianisme et le Taoïsme.

[Comm. : *Ce que nous abordons se rapporte exclusivement à une cinquième doctrine, qui explique la nature* (性); *la suite explique, de manière progressive également, toutes les* (*autres*) *doctrines* (*antérieurement énoncées*), *ainsi que l'indique le commentaire.*]

D'abord il n'y a qu'une seule nature véritable et transcendante (唯一眞靈性), exempte de naissance et de destruction, exempte d'augmentation et de diminution, exempte de changement (變) et d'altération (易). Si toutes les créatures, depuis un temps infini, (vivent dans) l'hallucination et le sommeil, c'est faute de s'éveiller d'elles-mêmes à l'illumination (不自覺知). (La nature véritable) étant couverte, on l'appelle Tathagatagarbha (如來藏) : c'est au point de vue du Tathagatagarbha qu'existent les phénomènes mentaux (心相 caittalakṣaṇa) de naissance et de destruction.

[Comm. : *A partir de cet endroit, il s'agit de la quatrième doc-*

de la loi (dharmakāya), cf. note finale, p. 353, n. 3. C'est la phase absolue du Bouddha.

trine; après les avoir réfutés, (l'auteur) adapte à son système les phénomènes de naissance et de destruction.]

Ce qu'on appelle l'esprit véritable (眞心), exempt de naissance et de destruction, (s'il s'agit de) le concilier (和合) avec les fausses notions de naissance et de destruction, ce n'est ni la même chose, ni chose différente : le nom qu'on lui donne est ālayavijñāna; et ce vijñāna possède les deux sens : doué d'illumination (有覺) et non-doué d'illumination.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère à la troisième doctrine, celle du dharmalakṣaṇa; (l'auteur l'adapte à ce qu'il a dit.*]

Parce que nous ne nous fondons (依) pas sur l'illumination, le tout premier moment est celui de la pensée en mouvement (初動念) : son nom est karmalakṣaṇa (業相). En outre, (comme) on ne comprend pas que cette pensée n'est originellement que néant, on produit par évolution la manifestation des phénomènes de connaissance (識) chez le sujet percevant et de domaine (界) d'objet (境) perçu. En outre, étant donné que l'on ne comprend pas, cet objet, en conséquence, apparaît spontanément comme une hallucination de l'esprit (心妄). On préjuge (la réalité d') existences certaines (定有) : voilà ce qu'on appelle le préjugé du dharma.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère à la seconde doctrine, celle du Hīnayāna; l'auteur l'adapte à ce qu'il a dit.*]

En vertu de semblables préjugés, il s'ensuit que nous faisons la distinction, dans la perception, entre un moi et un autre que moi (non-moi) (自他) : ainsi construisons-nous le préjugé de la personnalité (ātman 我). En vertu du préjugé (qui nous fait croire à un) phénomène personnel (ātmalakṣaṇa), nous convoitons les objets (viṣaya) conformes à nos goûts et désirons en gratifier notre personne (ātman); inversement, dans notre aversion pour les objets contraires à nos goûts, nous craignons

ces phénomènes qui sont les dommages et les peines; ces dispositions absurdes graduellement s'accroissent.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère à la première doctrine, celle des hommes et des devas; l'auteur l'adapte à ce qu'il a dit.*]

Adonnés ainsi au meurtre, au vol, etc., les esprits (心神), que véhicule ce mauvais karman, renaissent parmi les habitants des enfers (地獄 naraka), les démons (pretā 鬼), les animaux (畜 tiryagyoni), etc.; il en est d'autres qui, redoutant ces souffrances ou doués d'une bonne nature, pratiquent l'aumône et autres observances (施戒 danaçīla): ces esprits-là, véhiculés par ce bon karman, et passant par les agrégats (skandha) intermédiaires (中陰), entrent dans un sein maternel humain.

[Comm. : *Ce qui est dit maintenant dans la suite se réfère au Confucéisme et au Taoïsme.*]

Par participation à l'Esprit (氣), par obtention de la matière (質) [Comm. : *Nous admettons ici que l'Esprit est le principe*], (notre) esprit (氣) combine soudain les quatre éléments (大 mahābhūtāni) et graduellement constitue les divers organes des sens (根 indriyāṇi); (notre) intellect (心) combine soudain les quatre agrégats (skandha 蘊) et graduellement constitue les divers états de connaissance (vijñana 識). Après un délai de dix mois, la naissance survient: c'est ce qu'on appelle l'homme. Voilà précisément, pour moi et pour tout autre, ce que sont, dans notre vie présente, le corps et l'intellect. Ainsi nous savons que le corps et l'intellect ont chacun son principe (本). Ces deux espèces (d'entités) s'harmonisent et constituent cette unité qui est l'homme. Les devas (天), les asuras (脩羅), etc., lui ressemblent grandement. Cependant, quoique ce soit par l'efficace de l'acte (karman) prolongé (引) que nous obtenons notre corps, c'est en vertu de l'acte complet (滿) que surviennent élévation, bassesse, pauvreté, richesse, longévité,

mort précoce, maladie, santé, prospérité, décadence, souffrance et joie. C'est-à-dire que si quelqu'un, dans une vie antérieure, était respectueux ou avare, c'est la cause qui lui vaut, comme fruit dans la vie présente, l'élévation ou la bassesse, et ainsi de suite. L'homme bienfaisant reçoit la longévité, l'assassin la mort précoce, le charitable la richesse, l'avare la pauvreté; impossible de décrire en détail ces diversités de rétribution (報). Ainsi ce peut être quelquefois pour notre corps, sans qu'il y ait eu mauvaise conduite, un état misérable; sans bonne action, un état prospère; sans bienfaisance, la longévité; sans meurtre, la mort précoce, etc.: c'est l'acte complet de la vie antérieure qui nous prédétermine (定). Notre situation actuelle n'est donc pas assimilable [= comparable] à un acte produit spontanément. (Mais) les hérétiques (外學) ne comprennent pas l'existence antérieure: ne s'appuyant que sur le témoignage du présent, ils adhèrent sans réserves à ce préjugé : que la spontanéité (est le principe).

[Comm. : *Nous admettons ici la doctrine de la spontanéité prise pour le principe* (本).]

Il se trouve aussi des gens qui, dans une vie antérieure, se montrèrent pendant la jeunesse de bonne conduite, pendant la vieillesse adonnés au vice; ou encore pendant la jeunesse vicieux, pendant la vieillesse vertueux : voilà pourquoi, dans l'existence présente, jeunes, ils jouissent de la richesse, d'une condition élevée: vieux, ils souffrent de la pauvreté, d'une condition basse; ou bien jeunes, ils sont pauvres et souffrent; vieux, ils sont riches et de condition élevée, etc. Donc les hérétiques, faute de comprendre, adhèrent sans réserves à ce préjugé: que la décadence et la prospérité dépendent du hasard des circonstances (時運).

[Comm. : *Nous admettons ici la doctrine selon laquelle tout dépend de la destinée divine* (天命).]

Mais cet Esprit (氣) auquel nous participons, si par degrés nous cherchons le principe, (nous comprenons que) c'est le primordial Esprit de l'Unité chaotique. Et cet intellect (心) qui surgit, si par degrés nous nous enquérons de sa source, nous comprenons que c'est l'intellect transcendant (靈) de l'Unité véritable (眞 一). En définitive, à dire vrai, en dehors de l'intellect, il n'y a évidemment pas de dharma particulier (別 法); l'Esprit primordial lui-même, en tant que considéré au point de vue des productions de l'intellect (從 心 之 所 變), appartient aux objets (viṣaya) que manifestent les états de connaissance (vijñāna) produits par une transmigration antérieure (前 轉 識) : il est renfermé dans la partie phénoménale de l'Ālaya. Dès le premier moment du karmalakṣaṇa se produisent deux divisions : intellect et objets. L'intellect procède ainsi du subtil au grossier; il en vient graduellement, à force de conceptions fausses, à produire du karman. [Comm. : *ainsi que nous l'avons exposé plus haut selon l'ordre voulu.*] L'objet (viṣaya), procédant du ténu à l'épais, en vient graduellement à susciter la production du ciel et de la terre. [Comm. : *Eux autres* (les Confucéens et les Taoïstes), *partant du Grand Changement* (太 易), *produisent par évolution les cinq espèces* (五 重) *et en viennent finalement au Grand Extrême* (太 極); *ce Grand Extrême fait naître les deux essences* (儀)[1]. *Voilà, disent-ils, « le grand Tao de la Spontanéité »* (自 然 大 道). *Autant dire* (*dans notre langage à nous*) : *la nature véritable* (眞 性), (*mais*) *en réalité c'est seulement la section perception* (*darçana*) (見) *au premier moment de sa faculté productrice. Ils disent aussi : « l'Esprit primordial ». Autant dire* (*dans notre langage*) : *l'entrée en action du mouvement à son premier moment.* (*Mais*) *en réalité ce sont seulement les phénomènes* (*lakṣaṇas*) *du domaine des objets* (*viṣayadhātū*).] L'acte (karman) déjà accompli,

[1] Le yin 陰 et le yang 陽 : le premier, principe femelle et facteur d'obscurité : le second, principe mâle et facteur de lumière.

nous recevons de nos père et mère les deux essences (氣)[1]; lesquelles, combinées avec la connaissance dérivée de l'acte (karmavijñana 業 識), produisent le corps humain (人 身). Selon cette théorie [la nôtre], l'objet produit par transformation du manovijṇāna (心 識) comporte deux sections : la première, en combinaison avec la connaissance intellectuelle (manovijñāna), constitue l'homme; la seconde, exempte de combinaison avec la connaissance intellectuelle (manovijñana), constitue le ciel, la terre, les montagnes, les cours d'eau, les pays, les villages. Parmi les trois pouvoirs (三 才)[2], seul l'homme est transcendant (靈) : c'est qu'il est en combinaison avec l'Esprit (心 神). Le Bouddha dit que les quatre grands (éléments) intérieurs et les quatre grands (éléments) extérieurs ne sont pas les mêmes. C'est exactement cela. Quelle misère! faute d'un savoir suffisant, on s'embrouille dans d'étranges préjugés. J'engage ceux qui suivent le cours de la (bonne) voie (道 流), s'ils veulent devenir Bouddhas, à mettre en pleine évidence le grossier et le subtil, l'originel (tronc) et l'adventice (branches), pour être capables de rejeter l'adventice et de revenir à l'originel, de ramener (ainsi) notre pensée (心) à sa source. Par la cessation du grossier, par la destruction même du subtil, la nature transcendante (靈 性) apparaît : aucun dharma ne nous est impénétrable (無 法 不 達) : c'est ce qu'on appelle les corps de rémunération et d'existence[3]

(1) Le yin et le yang.

(2) Le ciel, la terre et l'homme.

(3) Le corps de rémunération (sambhogakāya), hypostase inférieure, stade préliminaire du corps absolu ou corps de l'existence (dharmakāya), — le premier correspondant à l'étage des Bodhisattvas, le second à celui des Bouddhas, — sont ici opposés tous deux au nirmāṇakāya, corps d'apparence fantasmagorique, espèces illusoires sous lesquelles se manifeste l'Absolu dans le Relatif et aux yeux des ignorants. Sur ces trois phases de l'Absolu, cf. *supra*, p. 347, et notre étude antérieurement parue dans le *J. A.*, mai 1913; cf. aussi DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Muséon*, 1914.

(dharmasaṃbhogakāya) (法報身); ce qui apparaît nécessairement [de façon spontanée—Var.] et sans limitation, c'est ce qu'on appelle le Bouddha du corps de transformation (nirmaṇakāya (化身).

COMPTES RENDUS.

A. Meillet, *Grammaire du vieux perse.* — Paris (Guilmoto), 1915, in-8°, xix-232 pages.

Les grammaires qu'on a faites de la langue perse des inscriptions achéménides sont toutes trop anciennes pour qu'il ait pu y être tenu compte de la nouvelle revision des textes, faite sur les originaux, et de trouvailles récentes qui, en renouvelant la dialectologie iranienne, ont permis de situer exactement le perse à l'intérieur de l'iranien. Les belles *Études iraniennes* du regretté James Darmesteter ont déjà montré que le perse achéménide représente la forme qu'avait, au vi^e siècle avant Jésus-Christ, le dialecte qui est devenu ensuite le pehlvi sassanide et le persan. L'objet de la grammaire de M. Meillet est de décrire précisément le vieux perse dans toute la mesure où les monuments de la langue permettent de le faire.

La brève esquisse de développement du début du livre, qui est la partie la plus personnelle de l'ouvrage, est tout à fait précise et rend bien l'aspect des faits. Le perse est bien une langue de maîtres; le dialecte de la Persis est bien celui des seigneurs et des gens de leur entourage. Il est devenu une *κοινή* iranienne parce que ces seigneurs et leurs hommes liges ont eu l'intelligence et le courage de représenter l'iranisme opposé à l'hellénisme, au «sémitisme», au «turcisme». Cyrus, perse ou non, n'a rien fait parce qu'il n'a pas dit : «Je suis roi perse, et les miens sont les chefs parce qu'ils sont perses». L'épopée de Firdousi est réellement nationale parce qu'elle oppose Irân à Turân; et pourtant le Turân dont il y est parlé n'est sans doute pas celui que nos contemporains y voient. C'étaient peut-être des Iraniens aussi.

Le dialecte du Fârs a mis longtemps à devenir langue de chancellerie, et ce n'est pas cela qui a fait sa fortune. Les Persans appellent eux-mêmes leur *κοινή dērī* «langue de cour», et c'est le talent des hommes nés en Perse même, le génie des poètes issus du Fârsistân, la valeur des chefs perses qui ont élevé le dialecte du petit domaine de Chirâz au rôle

prépondérant que, malgré tant de revers politiques, il joue encore en Asie antérieure[1].

Robert Gauthiot.

Folk-Lore Notes, Vol. I. *Gujarat.* Edited by R. E. Enthoven *P. I. E.-I. C. S.* (*British India Press*).

Ce volume est un hommage rendu par des amis dévoués à la mémoire du savant magistrat Jackson, assassiné à Nasik. Il contient la collection de ses notes sur le *folk-lore* de la Présidence de Bombay publié par les soins de M. Enthoven, dont on connaît la compétence et les excellents travaux ethnographiques. La première partie de l'ouvrage qui vient de paraître traite du *folk-lore* du Gujarat : pour se renseigner sûrement, et d'après les indications de M. Crooke, M. Jackson avait adressé de divers côtés des questions relatives aux traditions popu laires. Ce fut en utilisant les réponses ainsi obtenues qu'il réunit les notes qui viennent d'être mises au point et collationnées par M. Enthoven. Nous relevons onze sujets : les forces de la nature, les héros divinisés, le culte des ancêtres et des saints : celui des morts malfaisants, le mauvais œil, le culte de l'arbre et du serpent, le totémisme et le fétichisme, la sorcellerie, etc. Des explications nombreuses font de ce livre un travail important à tous égards, surtout pour l'histoire du Gujarat. On sera peut-être surpris de la grande place qu'y occupe le Kathiawar; mais cette province écartée doit être considérée comme une dépendance du Gujarat. La langue, sauf quelques nuances idiomatiques ou des différences de prononciation, est la même. Les coutumes sont identiques, les castes communes, à peu d'exceptions près, par exemple les groupements des Kathis et les Ahirs.

Il y a lieu de regretter quelques omissions; ainsi on a négligé les croyances et les usages de deux des tribus les plus importantes du Gujarat, les Bhils et les Rathods des Panch-Mahals et de Rewa-Kantha, dont l'étude a été à peine effleurée par les ethnologues. Sans entrer dans de plus grands détails, — la richesse du sujet ne le permettant pas, — notons encore d'autres lacunes portant sur les Hidjas ou Vawanias qui

[1] Du fond des tranchées où je me trouve, il me paraît sans intérêt de relever des fautes d'impression évidentes, comme *linguistique* pour *linguiste* (p. 23, l. 8 du bas), *-miça-* pour *-misa-* (p. 25, l. 10 du bas); l'ouvrage n'en est pas atteint.

occupent une place considérable dans la vie sociale et religieuse du Kathiawar. Il en est de même des Margis ou Kachhalias (Kachhalia-Panthis) dont les rites spéciaux et impurs ne sont pas suffisamment mis en relief.

On a lieu d'espérer que M. Enthoven donnera un index général à la fin du second volume, qui sera consacré aux traditions populaires du Konkan. Cette publication fait honneur à ceux qui l'ont entreprise et fournit aux amateurs de *folk-lore* une mine de renseignements d'une grande sûreté d'information et de critique.

Milestones in Gujarati literature, by Kishnalal Mohanlal Jhaveri, *M. A. L. L. B.*, Judge Small causes Court, Bombay.

La vie sociale du Gujarat a subi depuis le commencement du XIXe siècle une transformation attribuée non sans raison à l'éducation anglaise, et sa littérature s'en est ressentie au point de différer absolument comme esprit et comme tendance de celle des siècles passés. Il reste même à savoir si l'on peut l'y rattacher. M. Jhaveri a traité dans ce premier volume l'époque primitive et a réservé la période moderne pour le second. On ne connaît pas de poètes antérieurs à Narsi Mehta (st. 1471). La littérature du Gujarat n'ayant pas produit d'œuvres en prose à ses débuts, il ne nous est parvenu que des ouvrages en vers, même lorsqu'ils traitent de sujets aussi arides que la philosophie vedantiste. Toutefois le sentiment poétique n'a jamais rien perdu de sa simplicité et de sa ferveur religieuse, et les chants pieux — *garbas* de Dayaram, effusions mystiques de Miran, *padas* de Narsi — soutiennent la comparaison avec les productions du même genre si nombreuses dans l'Inde. Quand nous abordons le domaine de la fantaisie, nous trouvons Premanand et Shamal (XVIIIe s.), dont les poésies sont encore récitées dans les villages du Gujarat. Pendant que le Bhagavat, le Ramayana, le Mahabharata et les Puranas servaient de thèmes à Premanand, son rival et contemporain Shamal, brillant conteur, s'adonnait aux œuvres d'imagination. M. Jhaveri a fort bien traité cette partie; mais le chapitre sur la littérature du Kathiawar est, selon nous, le plus captivant, parce qu'il fait pénétrer au cœur même de la vie des populations et dévoile leur idéal chevaleresque et romantique. Il n'existe aucun recueil de ces poésies, simples couplets, *duhas* que chantent les paysans, les bergers et les illettrés. On en ignore les auteurs, bardes à jamais enveloppés dans l'oubli. Ces chants se rapportent en général à l'histoire des

dynasties des clans radjpoutes si fameux par leur farouche héroïsme; ce sont tantôt les lamentations d'une princesse de Girnar, la fameuse *Sati*, Ranik Devdi, tantôt les imprécations d'une noble dame du clan des Charans, Nagbai, qui, insultée par le dernier roi du Girnar, le Chudasama Ra Mandlik, prédit la ruine de sa race. Toutefois, sans décourager les amateurs, il convient de les prévenir que le charme de cette littérature ne peut être pleinement goûté que si l'on a le privilège d'entendre chanter les *duhas* par les enfants du Kathiawar dans les lieux mêmes où ils ont été composés; la beauté des sites, les accents de la douce et étrange mélopée forment alors un ensemble et produisent une impression que la lecture est incapable de donner.

J. J. Modi, *Moral extracts from Zoroastrian books for the use of teachers in schools.* — Bombay, 1914.

Cette petite brochure de 46 pages renferme un choix de citations tirées des Livres sacrés de la Perse qui mettent en relief la manière dont le zoroastrien moderne envisage la vie et ses devoirs, d'après ses anciennes traditions et les enseignements de son prophète. La publication en est due à des circonstances spéciales. En 1911, M. R. E. Enthoven avait prié M. Modi de réunir un ensemble de textes religieux destinés à être incorporés dans un volume à l'usage des professeurs pour faciliter dans les écoles un enseignement basé sur la morale des anciennes religions de l'Inde : brahmanisme, jaïnisme, bouddhisme, islam et zoroastrisme; mais M. Modi ayant été appelé en Perse, son travail subit un certain retard, et il ne put être inséré dans le volume officiel. L'auteur du «Système religieux» des Parsis et de tant d'autres savants écrits théologiques devait traiter ce sujet avec autorité et compétence. Toutes les citations concourent à mettre en relief le monothéisme du zoroastrisme et les principes de morale contenus dans les Livres sacrés de la Perse. Il faut se souvenir que «si les écrivains mazdéens aimaient les distinctions psychologiques, ils étaient bien plus épris des questions de morale» (Casartelli). Or les bases de cette morale se trouvent dans l'exercice de la libre volonté du fidèle, dont la vie est une lutte perpétuelle contre le mauvais principe, combat spirituel qui rappelle, à certains égards, les douloureuses expériences du Juste de l'ancien Testament : «Militia est vita hominis super terram» (*Job*, 7-1). Dans cette lutte qui ennoblit, exalte l'âme, l'homme doit être vainqueur, car s'il ne l'est pas, il ne gagnera rien (Pahlavi, *Minokherad*, c. 1, 28-29). La dignité de

l'individu se dégage pour ainsi dire de chaque citation et montre la noblesse d'une vie réglée d'après la morale zoroastrienne. Les chapitres XX-XXV (p. 33-44) traitent de l'estime que méritent les vertus morales, la louange de la pauvreté résultant de l'honorabilité de la vie, supérieure aux richesses mal acquises, la conscience et les principes de droiture, la tolérance, — l'idéal zoroastrien le plus élevé! — le patriotisme, les devoirs civiques, etc. Comme récompense finale, le premier don que le fidèle réclame de Haoma, c'ést celui de la vie heureuse, suprêmement heureuse du Paradis des Justes (*Yas*, IX. 19).

D. M.

Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume, papers on Iranian subjects written by various scholars in honour of the Jubilee of Sir Jamsetjee Jejeebhoy Zarthoshti Madressa. — Edited by Jivanji Jamshedji Modi, B. A., Ph. D. Bombay, 1914.

Ce gros livre est un nouveau «Jubilee volume», édité en commémoration du cinquantenaire de la fondation de sir Jamsetjee Jejeebhoy Zarthoshti Madressa; il contient cinquante-trois mémoires dus à des érudits parsis auxquels se sont joints un certain nombre de nos savants d'Occident [1]. En 1862, lady Avabai, veuve du premier baronnet parsi, sir Jamsetjee Jejeebhoy, offrit en souvenir de son mari une somme considérable pour fonder, sous les auspices et le contrôle du Panchayat parsi, une école (*madressa*) destinée à l'enseignement du zend, du pehlvi et des principaux dogmes de la religion zoroastrienne aux fils de prêtres aussi bien qu'aux laïques; la fondatrice exprimait le désir que cet enseignement fût conduit d'après les méthodes scientifiques européennes, tout en respectant, pour le fond, l'esprit de la tradition [2]. Le savant éditeur M. J. J. Modi a procédé comme il l'avait déjà fait pour le *Spiegel memorial Volume* (1908), et a donné dans son introduction (p. XIII-LX) un aperçu des sujets contenus dans le gros livre publié sous ses auspices, ce qui facilite la lecture des mémoires et permet au lecteur d'en prendre rapidement connaissance.

[1] MM. Junker, Wilhelm, Tolman, Thomas, Mills, Ogden, Jackson, West.

[2] L'école fut ouverte le 4 mars 1863. Le dastour Peshotan Behramji Sanjana en prit la direction. A sa mort (1898), son fils, le dastour Darab Peshotan Sanjana, lui succéda (voir la notice sur la fondation de sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa par M. J. J. Modi. dans le *Jubilee Volume*, p. 477-483). Des douze premiers élèves il ne reste que M. Framji H. Arjani, Ervad Edalji K. Antia, Ervad Sheriarji D. Barucha, le dastour Rustomi Jamsetji, de Surat.

Parmi ceux qui sont dus aux savants européens, nous en citerons quelques-uns des plus importants, et pour commencer celui du Dr Heinrich F. J. Junker[1]. Pendant que ce savant préparait la description du ms. K 43 pour le Catalogue des mss iraniens de la Bibliothèque de l'Université de Copenhague, il eut l'occasion de collationner à nouveau le VIe livre du Dinkart, d'après le recueil du dastour Darab Peshotan Sanjana (Xe vol. de l'édition Sanjana). Le résultat de ce laborieux travail qui paraît dans notre volume sera très utile aux pehlevisants. — Le professeur Eugène Wilhelm étudie ensuite une de ces expressions de l'Avesta dont l'idée technique ne peut être exactement rendue dans une autre langue, le *hvareno* ou *kharenangha*[2], qui offre une ressemblance lointaine avec l'auréole chrétienne, le nimbe ou la gloire, tout en gardant une signification propre : Ahura Mazda, les Ameshaspentas, les Yazatas possèdent leur *hvareno;* tout individu a le sien, même le futur Saoshyant. Le sujet de ce mémoire fut suggéré au Dr Wilhelm par un article de M. W. W. Jaeger (cf. Hermes, XLVIII, 3, p. 442-449) dans lequel la fortune d'Homère, représentée comme disposant des destinées du monde et les gouvernant, « n'était pas une divinité sombre et démoniaque, mais une idole brutale par laquelle la religion grecque expirante remplaça la figure brillante du Diespiter olympien ». M. Jaeger pensait que cette fortune avait quelque rapport avec le *hvareno* de l'Avesta et le *gad* sémitique qu'on retrouve dans l'expression *gadman* employée en pehlevi. Le Dr Wilhelm distingue le *kavaêm hvareno*, spécial aux rois, et l'*ahvaratem hvareno*, qui serait la destinée des hommes. — Le Dr L. Mills[3] continue sa propagande en faveur de l'étude du sanscrit comme facilitant celle de l'Avesta; dans un second mémoire, il indique certains endroits de l'Avesta où l'on peut retrouver les sources du christianisme. Une bonne partie de ce mémoire a une sorte de caractère autobiographique : l'auteur renvoie, au surplus, à son article paru en 1913 à Leipzig : *Our own religion in Ancient Persia.* — Une substantielle étude du professeur Jackson[4] prouve que l'idolâtrie n'occupe pas de place dans l'histoire de la religion de la Perse antique et que les représentations de la divinité sur les sculptures achéménides avaient été faites plus en vue de complaire à des sujets étrangers que dans un but d'hommage cultuel.

(1) *Collation and notes from Denkart. Bk. VI* (p. 106-115).

(2) *Hvareno* (159-166).

(3) *Yasna XVIII as Avesta and as Veda* (p. 177-189). — *The Point of the Avesta* (p. 190-192).

(4) *Allusions in Pahlavi literature to the abomination of idol-worship* (p. 274-285).

A l'appui de sa thèse, il se sert de copieuses citations tirées des livres pehlvis, Bundahish, Dinkart, Bahman Yasht [1]. N'omettons pas de citer la lettre du feu Dr E. W. West [2]. Le savant éditeur a jugé à propos de la publier à nouveau, comme présentant un intérêt toujours actuel: elle avait été adressée en 1898 à M. M. P. Kutar, au moment de la controverse qui s'était élevée au sujet de la visite du dastour Meherji Rana à la cour d'Akbar. Une partie était consacrée à l'étude des rapports entre les zoroastriens de l'Iran et ceux du Gujarat, pour établir le degré d'information ou d'ignorance des deux communautés. Le docteur faisait en outre un pressant appel aux chefs des Parsis de Bombay pour sauver de la destruction progressive les vieux documents appartenant à la communauté. Si l'on considérait la perte si regrettable de l'ensemble de la littérature pehlvie, le Dr West ne craignait pas d'insister sur les causes de cette perte, déjà signalée dans son *Introduction* [3], qu'on ne pouvait imputer aux seuls Arabes; en effet, tant que les zoroastriens restèrent fidèles à la foi antique, ils purent conserver leurs précieux ouvrages. Si les conversions et les massacres, surtout lors de l'invasion tartare, leur causèrent un préjudice infini, il ne faut pas oublier de mettre en ligne la négligence des *behdins* à copier leurs manuscrits, étant donné qu'un manuscrit ne dure guère plus de cinq à six siècles.

Les travaux fournis par les savants parsis sont de deux sortes : ceux qui se rattachent à des questions d'histoire ou de linguistique étudiées d'après nos méthodes scientifiques, et ceux qui permettent de connaître les coutumes de la communauté. Ces derniers peuvent être considérés à certains égards comme particulièrement intéressants, car ils témoignent mieux encore que ceux qui sont dus à l'influence de l'Occident de l'esprit nouveau qui a remplacé chez les Parsis de la classe sacerdotale leur ancienne défiance à l'égard des Européens et leur préoccupation séculaire de dérober leurs rites et leurs usage à l'œil impur du *juddin*.

Le volume commence par un travail où dominent nos méthodes de recherches et de critique. L'auteur, M. J. R. Unwala [4], semble incliner

[1] L'excellent éditeur du *Jubilee Volume* suggère qu'on peut ajouter à cette liste le petit traité de *Shah Vaharam-Varjarand*, dont le texte est publié dans ce même recueil par le dastour Dr Jamaspi Minocherji, p. 75-76 : «Nous démolirons les lieux d'adoration (*mazitiha*) et établirons des feux (sacrés); nous extirperons les temples d'idoles et en débarrasserons le monde.»

[2] *The late Dr. E. W. West's letter on the knowledge and learning of the Parsee priesthood of India about four centuries ago* (p. 439-446).

[3] *S. B. E. XXXVII, Pahlavi Texts*, Part. IV, p. XXXVIII-IX.

[4] *The religion of the Parthians* (p. 1-10).

vers l'opinion que les Parthes n'étaient pas des zoroastriens suivant l'esprit de l'Avesta et que leur religion était une forme relâchée du zoroastrisme. A l'appui de sa thèse, il propose certains arguments dont voici quelques-uns : la filiation des Parthes, au sujet de laquelle diffèrent les savants, rattache ceux-ci aux Touraniens plutôt qu'aux Iraniens; le culte des divinités iraniennes, Mithra, Tishtrya, Verethragna, etc., n'est pas parvenu aux Parthes directement par le zoroastrisme de l'antique Iran, mais sous sa forme hellénisée. En effet, les monnaies grecques ont subi cette influence; certaines inscriptions rupestres sont rédigées en grec (l'autel du feu n'y figure pas plus que sur les monnaies); les souverains parthes ont adopté parfois des rites funéraires en désaccord avec les enseignements de Zoroastre; des statues et des temples avaient été érigés au Soleil, également en désaccord avec l'idéal zoroastrien, etc. Si les arguments de M. J. R. Unvala sont discutables, on peut soutenir l'opinion — sans crainte d'être contredit — que les Parthes étaient probablement zoroastriens en tant que filiation et croyance, mais avaient dégénéré au point de vue religieux par leur contact avec les Grecs.

Le dastour Dr M. N. Dhala, dans son mémoire sur l'ascétisme, combat au point de vue zoroastrien les doctrines de Manès [1]. Le grand hérétique avait pu les développer et les faire même accepter par un monarque sassanide: mais il finit par être cruellement mis à mort, et le mouvement religieux et social dont il avait été le promoteur fut enrayé, faute d'appui officiel (276 de J.-C.). Il avait réussi à amalgamer des enseignements tirés du zoroastrisme, du judaïsme et du gnosticisme syrien et à en former un corps de doctrine. Il fut violemment attaqué par les auteurs pehlvis, comme étant en complet désaccord avec l'idéal zoroastrien qui repousse l'ascétisme, la continence, le jeûne et le vœu de pauvreté : «Le saint zoroastrien, d'après le dastour Dhala, est un saint plus en action qu'en pensée» (p. 98). Dans ce mémoire, il ne se rencontre aucune idée nouvelle: l'intérêt qui s'y attache réside dans le fait que nous y trouvons la manière de voir d'un dastour autorisé. Or cette manière de voir toute pratique montre manifestement l'orientation des Parsis modernes qui ont su résister à l'influence du mysticisme hindou et qui, sous certains rapports, tendent à se rapprocher des doctrines positivistes ou utilitaires [2].

[1] *Mani's Asceticism from the Zoroastrian point of view* (p. 89-99).

[2] Le savant éditeur du volume estime qu'il ne faut pas condamner les doctrines de l'ascétisme *in toto*; on peut essayer de réaliser un idéal de renoncement et de continence en vue d'apporter un concours plus efficace à son prochain. Le tort de Mani fut de faire d'une exception une règle.

Le dastour Darab Peshotun Sanjana [1] publie quatre interprétations de l'inscription pehlevie sculptée sur la croix de l'église située sur le mont Thomas près de Madras; il critique la première lecture du Dr West sans tenir compte de celle que le docteur a donnée plus tard sous une forme revisée dans l'*Epigraphica Indica* de juin 1896 (p. 174). M. J.-J. Modi a rétabli les faits (p. xxxv) et renvoie le lecteur à sa communication devant la *Jarthosti Din ni khol karnari Mandli* (5 novembre 1896) dans laquelle il appelait l'attention sur la lecture nouvelle du Dr West et donnait en plus l'explication de la présence d'une inscription pehlvie dans une église chrétienne. — Les 12 notes assez succinctes d'Ervad Sheriarji D. Barucha montrent le soin avec lequel les prêtres éclairés se livrent à l'étude de l'Avesta [2]: nous en avons une preuve nouvelle dans les essais d'interprétation et de dérivation de quelques noms des Gahambars que le savant Ervad a tentés et ses observations sur l'ordre des *Gâhs*. A noter le signalement qu'il fait du nom de l'Égypte (*Maça*) à l'époque de l'Avesta et de la découverte de la dynastie *Harafridan* qui aurait succédé à celle des Kéaniens. Le découverte de ces noms est très importante et semble établir, d'après l'auteur, qu'il est vraisemblable que le nommé *Hrafrito* était le fondateur d'une dynastie ou le descendant d'une certaine dynastie royale postérieure à Kaê Gushtasp (*Aban Yasht*, 132) qui avait demandé ce bienfait à Ardvi Sûra. Ainsi, outre les dynasties bien connues des anciens rois de Perse, il y en aurait eu une autre qui aurait succédé à celle des Kéaniens et précédé celle des Achéménides.

Avec les mémoires sur les cérémonies religieuses de l'Iran du professeur Khudayar Dastur Sheriyar, professeur au Dayaram College (Sind), nous allons prendre connaissance de communications qui ont une grande valeur au point de vue de la sûreté d'information, l'auteur étant né en Perse et y ayant été élevé. Passons rapidement sur les quelques pages [3] qui traitent de la guérison des maladies au moyen d'influences mystiques. Certains passages des *rivâyats* (Burjor Kamdin et Darab Hormuzdiar) contiennent en effet des *nirangs* ou *afsoons* qui servent d'incantation pour les guérisons. «Si le magnétisme animal existe, dit l'auteur, et s'il a le pouvoir de communiquer des qualités curatives aux personnes et aux choses, certains livres de la religion zoroastrienne sont les premiers qui nous enseignent la manière de les mettre en jeu et de les utiliser pour rendre la santé aux malades sous l'influence de certains rites et de

[1] *The Pahlavi Inscription on the Mount Cross in Southern India* (p. 193-198).

[2] *Brief Notes on certain passages of the Avesta* (p. 199-231).

[3] *Some Zoroastrian rites and ceremonies, viewed from the point of view of faith-cure* (p. 296-301).

certaines cérémonies religieuses» (p. 296). Le second mémoire explique la grande foi des zoroastriens de l'Iran dans l'efficacité de la célébration des *gahambars*[1]. Tous les fidèles aisés font des fondations pieuses pour les perpétuer et encourager cet usage. Le professeur Khudayar y retrouve l'idée de charité sous la forme des fruits secs (*lork*) et des pains (*loorg*) qu'on distribue aux pauvres. Il paraît qu'en Perse les gens des districts voisins y sont conviés et que même les musulmans y participent.

Pour l'étude des rites funéraires des zoroastriens de Perse, nous sommes obligés de nous borner à relever quelques-unes des différences qui existent entre les usages des Parsis du Gujarat et des Guèbres de Perse, différences qui n'affectent en rien la fidélité traditionnelle aux prescriptions du Vendidad. Les deux communautés, quoique séparées pendant de longs siècles, ont été en rapports suivis à partir du xve, et les questions sur les rites funéraires, si nombreuses dans les rivâyats, ne portent que sur des détails. Ce sont donc des usages et non des points de doctrine que le Dr Khudayar a mis en lumière[2]. Ainsi le *Paivand* ou lien qui unit les deux porteurs est fait, en Perse, d'un *Kusti* ou cordon sacré, tandis que, dans l'Inde, on se sert d'une corde ou d'un morceau d'étoffe. Quant à la signification de la paire de ciseaux posée sur le sein du défunt (p. 306), M. Khudayar ne fournit aucune explication. M. J. J. Modi (p. XLIV) suggère que c'est peut-être en souvenir du passage du pont Chinvat que l'âme est obligée de franchir après la mort. On sait que, pour l'âme d'un juste, le pont s'élargit, mais que pour celle d'un méchant il devient aussi étroit que la lame d'un rasoir (*Dadistan-i-Dinik*, c. XXI, 3). Voici maintenant une coutume qui n'existe absolument pas dans l'Inde (p. 307) : les cérémonies funèbres préliminaires ne sont pas accomplies en Perse à la maison du défunt, mais dans le *zado-marg*, bâtiment à deux ouvertures érigé dans chaque ville ou bourgade. Le corps, introduit par l'une des portes, en sort par l'autre. — En Perse, jadis, les convois étaient accompagnés de tambours et de hautbois. Il semble que, dans l'antique Iran, on jouait des instruments pendant le service religieux. Une citation prise dans le Bundahish donnerait à le croire : «Le son (*kâlâ*) «navan» est celui avec lequel les gens pieux chantent ou récitent l'Avesta. Le *rabut*, le *tanbur* et le *chang* ou un instrument à corde quelconque (*rudihâ*) sur lequel ils récitent

(1) *The celebration of the Gahambar in Persia* (p. 302-305).

(2) *The funeral ceremonies of the Zoroastrians in Persia* (p. 306-318). Ce travail a paru dans le périodique de Bombay, *Zarthosti*, I, p. 169 (1904), et a servi de base aux renseignements recueillis sur place par le professeur Jackson et publiés dans *Persia, past and present*, p. 387.

(l'Avesta) est appelé «navan» (cf. Modi, p. XIV) : ce passage se trouve dans le *Report of the Zarthoshti Din-ni khol Karnari mandli*, 1869-70, 1889-90, p. 292.

Au milieu des minutieuses observances qu'a enregistrées le professeur Khudayar, et sur lesquelles nous passons rapidement, on s'étonne de voir apparaître des règlements pour la nourriture des porteurs qui doivent se munir de pain, de vin et d'arak; mais il faut se souvenir qu'en Perse les tours sont souvent éloignées de 9 à 20 milles du domicile du défunt, et que ces hommes ont besoin de se restaurer. Les parents et amis suivent à âne ou à cheval. C'est ce qui explique ce repas funèbre qui est servi sur une nappe par un échanson (*saki*) et qui se prolonge souvent pendant deux ou trois heures. — La coutume de placer à l'endroit où le défunt a été déposé un bol d'eau fraîche dans lequel on a mis un bijou d'argent n'est explicable à aucun point de vue. — Autre coutume étrange : lorsque le convoi se met en marche pour aller à la tour, les prêtres qui ne s'y joignent pas s'accroupissent et posent les deux doigts de la main droite sur le sol. Ils commencent alors la récitation de l'*Yasnemcha*, et arrivés à *Sraoshahê* ils les relèvent, et font du côté droit au côté gauche de la tête, au-dessus de l'oreille, une sorte de passe, en ponctuant ainsi chaque mot du rituel. Cette coutume, un peu modifiée, avait été suivie naguère à Nausari avant que le cortège quittât la tour pour retourner chacun chez soi.

Pour les cérémonies religieuses qui accompagnent les funérailles, le Dastur a donné des explications très détaillées qui ne permettent plus aux historiens de se livrer à de fantaisistes descriptions.

Le dernier mémoire [1] nous initie aux cérémonies qui doivent être célébrées pour que le fils de mobed devienne à son tour mobed, c'est-à-dire *navar*. Comme pour les cérémonies funèbres, le rituel de l'Iran ne s'éloigne de celui de l'Inde que par des différences de coutumes et l'emploi d'expressions inusitées [2]. Ainsi celle de *varsal*, qui sert à désigner le prêtre initié, est toute nouvelle pour les Parsis de l'Inde : vient-elle de *vares* «cheveu», parce que, dans la cérémonie du Yasna célébrée par le jeune prêtre, le *vares* ou cheveu de la queue du taureau sacré (*varasyo*) est nécessaire? Le *varse* est une figure conique faite de branches cou-

[1] *Navar in Iran*, p. 435-438.

[2] Le rituel de l'initiation se trouve dans les *rivâyats*, cf. celui de Burzo Kamdin : pour guider le clergé moderne, il y a dans le livre de M. Dadabhai une description du *navar* directement inspirée de la tradition (2e liv., p. 85) dont les membres de la famille (*pol*) Mahyar Fredun de Nausari étaient les dépositaires. (D. M.)

pées d'arbres de différentes espèces (six branches de grenadier, trois de figuier, une de saule) et entourées de laine de mouton de plusieurs couleurs. La laine doit être jaune, violette et blanche. Le *varse* (on n'a pas reproduit l'esquisse) est fixé sur un plateau et recouvert d'une étoffe de couleur bleu paon; quatre miroirs d'argent y sont suspendus par des chaînettes. Sur le plateau, on a disposé une grenade et des fruits secs; les bouts des branches sont décorés de bagues.

Il y a également une expression «*verd*» tout aussi nouvelle, qui désigne un objet assez spécial, — une baguette d'argent traversée au milieu par une autre baguette, le tout recouvert d'une couche de fine peinture et formant une sorte de T. qu'on fait tourner en la touchant du bout du doigt. Le savant éditeur du *Jubilee Volume* ne peut expliquer l'origine de ces objets étranges (p. LI-LII). Pour le *verd*, il se peut, dit-il, qu'on soit en présence d'un reste d'une ancienne forme de la cérémonie iranienne sans aucun caractère religieux, simplement propitiatoire. Ainsi, dans l'Inde, il y a le plateau (*sesh*), qui contient une noix de coco, des grains de riz et un *podâ*, pyramide conique renfermant des friandises, porté par les femmes dans la procession qui conduit l'initié au temple. Pour le *verd*, M. Modi le rattache au pehlevi et au persan «tourner»; l'objet serait ainsi dénommé parce qu'on le fait tourner. Si l'action de faire tourner un objet du culte a un caractère symbolique, on retrouverait dans l'Inde l'idée du *verd* dans le rituel de la préparation du *hom* avec le pilon (*lâleh*) et le mortier (*havanim*), lorsque le prêtre officiant tourne le pilon dans le mortier. C'est la difficulté d'expliquer ces coutumes tombées en désuétude dans l'Inde qui nous a empêché de publier cet intéressant mémoire, que le professeur Khudayar Sheriyar nous avait communiqué le 27 mai 1903 pour le faire lire devant la Société asiatique.

Des six mémoires que M. J. J. Modi a fournis, l'un d'eux est consacré aux études qu'il a faites sur les rites funéraires des Bhutias tibétains, établis près de Darjeeling [1]. M. Modi avait mis à profit son séjour dans cette région pour visiter quelques monastères (*gompas*) et s'entretenir avec les prêtres et les moines. Il s'est surtout appliqué dans son mémoire à rapprocher, en les comparant, les rites funéraires encore en vigueur chez les Tibétains de ceux qui sont décrits dans les Livres sacrés de la Perse. Ainsi, après avoir passé en revue les différentes manières dont les Tibétains traitent leurs morts, — crémation, inhumation, im-

[1] *The Tibetan mode of the disposal of the dead. Some side-light thrown by it on some of the details of the Iranian mode as described in the Vendidad* (p. 319-372).

mersion, exposition des corps livrés aux animaux carnassiers, embaumement, enfin cannibalisme (p. 320 et suiv.), — il a cherché les points de ressemblance entre la coutume tibétaine et la coutume iranienne. Il a terminé en élucidant l'origine des usages de l'Iran par ceux des Tibétains. Nous n'insisterons pas sur les nombreuses références aux voyageurs les plus autorisés [1], ni sur les renseignements oraux obtenus d'un savant japonais, le Rev. Kawaguchi, qui se trouvait alors à Darjeeling; nous signalerons seulement les grandes divisions de ce curieux travail et les conclusions de l'auteur.

I. *Points de ressemblance entre les coutumes des Tibétains et celles des Iraniens* (p. 343 et s.) : 1° Les cadavres doivent être livrés aux animaux carnassiers pour être dévorés. Les Tibétains les jettent aux chiens et aux vautours, même parfois aux loups et aux cochons. Les Parsis modernes ne se servent que de vautours; mais, dans le Vendidad, il est également fait mention de chiens aussi bien que d'oiseaux carnassiers: 2° Chez les zoroastriens et chez les Tibétains, même usage de déposer les cadavres dans des endroits écartés et sur des hauteurs (cf. Rev. Kawaguchi, *Three years in Tibet*, p. 390): 3° Dans les deux communautés, les corps doivent être attachés quand ils sont exposés (Sven Hedin, *Trans-Himalaya*, vol. I, p. 377. Cf. *Vend.*, vi, 46-47; *D. i. D.* cf. *S. B. E.*, vol. XVIII, c. xviii, 2): 4° Les porteurs au Tibet et chez les zoroastriens forment une classe à part et sont tenus à l'écart des coreligionnaires (*Trans-Himalaya*, vol., I, p. 376; cf. *Vend.*, viii, 11, 12, et ch. iii. 15-17); 5° Quant aux chiens, on voit qu'ils occupent une place très importante au moment des funérailles dans les deux communautés. M. Modi (p. 347 et suiv.) rapproche la quantité de chiens que tous les voyageurs ont remarquée au Tibet de la variété des espèces enregistrées dans le Vendidad (le rôle utile du chien, ainsi que la manière dont son cadavre est traité, est longuement décrit p. 358). II. *Explication des coutumes de l'Iran par celles des Tibétains.* Nous voyons que celles de l'Iran, sous certains rapports, sont un perfectionnement des anciens usages de l'Asie centrale. Nous relèverons : 1° La défense iranienne de transporter un cadavre sur l'épaule d'un seul porteur (*Vend.*, iii, 14): au Tibet parfois un seul porteur charge sur son épaule le cadavre ployé comme un paquet. Or c'est mauvais et malsain: de là cette prohibition du Vendidad; en effet, la druj nasu, le démon de la contagion, peut s'attacher à l'individu qui est en contact direct avec le porteur: 2° c'est la préoccupation du législateur de protéger le porteur lui-même, mais encore la

[1] Sven Hedin, Rai Sarat Chandra Das Bahadur, Kawaguchi, etc.

communauté entière en les séparant (p. 352 et suiv.). Ici se place une dissertation fort ingénieuse sur la terreur de la contagion chez les Iraniens, qu'on trouve dans plusieurs passages de l'Avesta, où elle est considérée comme une maladie fort grave (*Aban Yasht*, 92, *Tir Yasht*, 56, *Behram Yasht*, 48; *Vendidad*, II, 29). Quant à l'injonction de disséquer le cadavre que le Vendidad recommande en certains cas (III, 20), elle provient encore de la crainte que l'infection ne se répande: 3° Le *sag-did :* M. Modi insiste sur le rôle du chien dans les cérémonies funèbres (355 et suiv.) et renvoie le lecteur à son mémoire si documenté sur les rites funéraires des Parsis, ce qui motive une explication développée du *sag-did*. Là encore, on peut se reporter à la coutume tibétaine de livrer le cadavre aux chiens: dans l'Avesta, on aurait fait regarder le mort par le chien pour préparer celui-ci à sa triste besogne? D'autre part, si le chien est considéré comme un animal quasi sacré qui doit être protégé et respecté, c'est qu'il rend service aux bons mazdéens en les débarrassant des corps morts et en protégeant ainsi les vivants, qui autrement courraient le risque d'être contaminés par la charogne; 4° Quant à la prohibition de l'Avesta si sévère contre l'inhumation, la crémation, l'immersion, le cannibalisme et l'embaumement, nous allons suivre M. Modi, p. 360 : «Nous trouvons, dit-il, des éclaircissements sur la stricte injonction du Vendidad au sujet des divers modes de sépulture autres que l'exposition au soleil et l'emploi des animaux carnassiers, oiseaux et chiens, d'après ce que nous avons vu des différentes méthodes de traiter les morts en usage au Tibet à une époque incertaine et dans un endroit indéterminé. Les anciennes populations de l'Asie centrale qui, à une époque, ont vécu avec celles auxquelles les auteurs du Vendidad appartenaient et auxquelles les Tibétains semblent avoir emprunté certaines de leurs coutumes, avaient recours, outre l'exposition des corps qu'on livrait aux animaux carnassiers, à l'inhumation, à l'immersion, à la crémation, au cannibalisme et à l'embaumement. Les Iraniens, lorsqu'ils se séparèrent de leurs compatriotes de l'Asie centrale, semblent, pour une raison quelconque, avoir condamné ces méthodes: cette condamnation fut peut-être une des raisons du schisme. La séparation se fit non seulement à cause des divergences de pensée et de croyance, mais aussi en tant qu'observance de coutumes, ce qui explique la défense très formelle, inscrite dans le Vendidad, — sous peine, dans l'avenir, de châtiments terribles, — de l'emploi de méthodes autres que celle de l'exposition, la seule reconnue bonne.» Suit l'analyse des cinq modes repoussés par les Iraniens, comme contraires aux lois essentielles de propreté et d'hygiène.

Nous trouverons, dans les mémoires sur l'emploi des rosaires chez les zoroastriens [1], l'usage des cailloux (*sang-rizeh*) dans le rituel parsi [2], l'explication d'une forme du rituel parsi par la manière de saluer chez les Tibétains [3], la préoccupation du savant auteur de comparer certains usages de sa communauté avec ceux qu'il a remarqués chez les Tibétains, le tout mêlé, du reste, aux plus curieux détails sur les habitudes pieuses du Parsi orthodoxe ou de la classe sacerdotale. — L'interprétation du rituel du chant funèbre des Gàthàs [4] «*geh sarna*» est appuyée sur une des judicieuses observations d'Anquetil Duperron à Surate. Selon la coutume moderne, on récite les sept chapitres de la *gàthà Ahunavaiti* à la maison mortuaire avant que le corps soit enlevé par les porteurs, tandis que jadis, comme l'a enregistré Anquetil Duperron, on en récitait la moitié à la maison mortuaire, l'autre en se rendant à la Tour du Silence. Enfin l'étude de M. Modi sur le principe de justice chez les anciens Perses [5], tel qu'il est décrit par Hérodote (liv. I, 137, tr. Cary 1880), démontre que ce principe qui restreignait le droit de vie et de mort et désarmait le souverain lui-même se retrouve dans l'esprit des livres sacrés, preuve assez concluante que ceux-ci sont au moins aussi anciens qu'Hérodote et que l'idée de justice ne saurait avoir été empruntée à l'école d'Alexandrie. Tout ce paragraphe est à lire (p. 397).

Au milieu de ces intéressants travaux, on remarque un mémoire que le savant éditeur du volume paraît avoir accepté surtout pour montrer la tolérance des membres de la communauté pour toutes les opinions. Ervad P. S. Masani, dans *The Rationale of Zoroastrian rituals* [6], représente une école nouvelle qui, négligeant les ressources de la grammaire et de la philologie, cherche «la clef de l'Avesta» dans une interprétation ésotérique que seul un petit nombre d'élus est appelé à connaître. Cette école se donne le nom de *Khshnum* [7] et s'applique à interpréter l'Avesta, son symbolisme et son rituel au moyen d'une science spéciale. Elle s'affirme

(1) *Use of Rosaries among Zoroastrians* (p. 373-383).

(2) *The use of sang-rizeh (pebbles) in a Parsee ritual* (p. 398-407).

(3) *A Tibetan form of salutation, suggesting an explanation of a Parsee ritual* (p. 408-414).

(4) *The Geh Sarna Recital as enjoined and as recited about 150 years ago* (p. 415-420).

(5) *A principle of justice among the ancient Persians as described by Herodotus; its origin in Parsee books* (p. 386-397).

(6) *The Rationale of Zoroastrian rituals* (p. 58-67).

(7) Le mot *Khshnum* se rencontre dans les Gàthas, hà 48, § 12, et hà 53, § 2, et se retrouve dans le corps de l'Avesta sous diverses formes grammaticales.

conservatrice et orthodoxe dans ses idées, mais repousse la tradition qui jusqu'ici avait guidé les dastours. L'auteur accepte le mot *khshnum* comme étant «le type le plus élevé de la science qui conduit à la béatitude extatique par la connaissance véritable d'Ahura-Mazda» (Av. rad. *khshnû* = se réjouir, connaître). Le sort de l'âme après la mort, l'existence des anges et des archanges, le monde invisible, le rituel supérieur, etc., préoccupent naturellement les adeptes de cette école. Voici quelques explications ésotériques qu'ils fournissent : *sravana* est «le mouvement, l'énergie, la conception du temps produits par le mouvement» : *staota*, «les couleurs invisibles produites par les vibrations de la parole et du son» : *khâstra*, «les courants et les forces thermo-magnétiques» : *Kharenangh*, «le magnétisme humain, végétal, minéral et animal». Les cérémonies telles que le *Geh-sarna*, le *Navjote*, le *Jashan* sont étudiées à ce même point de vue, à savoir, d'après les lois de *Staota*, qui conduit à une explication lucide de l'Avesta primitif. Étant donné que la religion zoroastrienne renferme toutes les lois des sciences les plus relevées, l'auteur salue dans Zoroastre le grand Maître de la science même; en résumé, un simple philologue ne peut ni aborder, ni pénétrer le côté ésotérique du zoroastrisme. «Chaque grande religion, dit l'auteur, a son côté ésotérique : tout comme l'homme a son double invisible, notre monde visible a son monde invisible. La religion zoroastrienne est la plus ésotérique de toutes les religions» (p. 38).

D. M.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

JAINISME.

— La neuvième session de la Conférence jaina śvetâmbara s'est tenue au mois d'avril dernier, à Sujangadh, dans l'État de Bikaner. La consécration d'un nouveau temple avait motivé le choix de cette localité.

Un grand bienfaiteur de la communauté, Seth Motilal Mulji, de Radhanpur, dont les donations et en particulier les fondations de bourses pour étudiants sont aussi nombreuses que considérables, fut élu président. Dans son allocution, il a montré la nécessité d'un effort constant et raisonné, ayant surtout pour but la réforme des méthodes d'éducation.

Pas moins de seize résolutions furent votées. Quelques-unes sont de première importance, soit au point de vue scientifique, soit par leur portée sociale.

C'est ainsi qu'un vœu fut formulé tendant à l'interdiction des unions trop précoces et des mariages de vieilles gens, ainsi qu'à la suppression de la polygamie et des manifestations d'un goût douteux dont les cérémonies nuptiales sont trop souvent l'occasion.

On décida de créer un fonds général de charité et d'établir dans des endroits appropriés des stations sanitaires à l'usage des indigents et des classes moyennes.

L'éducation féminine a été l'objet d'une enquête approfondie, et l'on a envisagé la fondation d'un collège d'application où les notions indispensables d'hygiène et de médecine domestique seraient enseignées aux femmes mariées.

Pareillement, un collège central devrait être réservé aux jeunes gens en vue de leur instruction technique et commerciale. Le négoce a toujours été en honneur parmi les Jainas, et il convient de ne négliger aucun des moyens propres à en assurer le développement : une scolarité spéciale dans des centres déterminés répondrait aux desiderata dans cet ordre d'idées.

La question des conversions au Jainisme, surtout parmi les personnes appartenant aux castes élevées, a provoqué également une discussion

intéressante. Entre autres conséquences est apparue l'impérieuse nécessité d'assurer un culte régulier et de restaurer d'anciens temples. De même, il faut multiplier les écoles religieuses jainas, les mieux aménager, les pourvoir de bibliothèques, et surtout fixer un programme d'études qui aurait force de loi.

La littérature jaina retrouverait de la sorte un regain de succès, qu'il convient d'ailleurs d'affirmer par une série de mesures énumérées dans la onzième résolution, savoir : publier des traductions et des commentaires de textes jainas approuvés par les Universités hindoues; accorder des bourses d'études aux élèves qui, dans les classes supérieures, s'intéressent spécialement à la littérature jaina; développer l'enseignement du prâkrit jaina; préparer un dictionnaire de cette langue; répandre largement les ouvrages jainas, surtout sous forme de traductions; veiller enfin à la conservation des manuscrits qui existent dans les bibliothèques des temples et en établir des catalogues complets et détaillés.

— C'est à l'un des ces vœux que répond dès maintenant la *Bibliotheca Jainica Series*, dont la collection s'appelle encore : *The Sacred Books of the Jainas*, par imitation de la fameuse série des *Sacred Books of the East*, fondée par Max Müller.

Cette entreprise a pour but de propager les plus importants ouvrages jainas à l'aide de traductions en anglais. Un grand nombre de savants hindous et européens ont promis leur collaboration. L'éditeur général est Sarat Chandra Ghoshal, M. A., B. L., et la publication est assurée par les soins de la Central Jaina Publishing House, à Arrah, sous la direction de Kumar Devendra Prasad.

L'œuvre est patronnée par le Bharata Jaina Mahamandala, ou All-India Jaina Association, qui prit naissance en 1899 et représente aujourd'hui le plus vaste groupement en vue de l'extension du Jainisme et de l'union au sein de la communauté.

Le premier volume des *Sacred Books of the Jainas* a paru récemment. C'est le *Dravya-saṃgraha* de Nemicandra, édité par Sarat Chandra Ghoshal lui-même. Il comprend, d'une part, le texte prâkrit accompagné d'une *chāyā* sanskrite à la fois en caractères devanâgaris et en caractères latins, et, d'autre part, une traduction en anglais enrichie de notes, une glose verbale, un glossaire de termes techniques de philosophie jaina et un index.

Une longue introduction ouvre le livre : on y trouve un exposé succinct de la métaphysique jaina, ainsi qu'une monographie de Nemicandra et de son patron, le célèbre ministre Câmuṇḍarâya qui fit élever à

Śravaṇa-Beḷgoḷa la statue colossale de Gomaṭeśvara. De nombreux extraits empruntés à des œuvres encore inédites de Nemicandra et à des inscriptions font de cette introduction une mine précieuse de renseignements, qu'illustrent en outre de belles reproductions photographiques.

On peut se demander toutefois si l'éditeur n'a pas confondu sous un seul nom divers Nemicandra. L'auteur du *Dravya-saṃgraha* paraît avoir été contemporain du roi Bhoja de Dhârâ (début du XIᵉ siècle); est-il identique à celui qui composa le *Gomaṭa-sâra* pour le ministre Câmuṇḍarâya, c'est-à-dire vers 978 A. D.? Le fait est possible, vraisemblable même, mais non certain.

Le prochain volume de la série sera consacré au *Pravacana-sâra* de Kundakunda.

— A la fin de l'année 1914, les 25 et 26 décembre, fut célébré à Bénarès, au Town Hall, le dixième anniversaire du Syâdvâda-Mahâ-Vidyâlaya de cette ville. Ce fut l'occasion pour M. Tukaram Krishna Laddu, qui présidait, de prononcer un clair et solide discours sur l'histoire et les principes du Jainisme.

M. Laddu, professeur de sanskrit et d'épigraphie au Queen's College de Bénarès, est un jeune savant du plus brillant avenir. Né en 1883, il vint, à l'âge de dix-neuf ans, de Poona à Bénarès. D'abord élève du Central Hindu College, puis du Queen's College, il compta entre autres maîtres le Dʳ Venis. En 1909, il fut désigné par le gouvernement de l'Inde pour aller s'initier en Europe aux méthodes d'investigation scientifique. Il étudia d'abord à Cambridge avec le professeur Rapson et prit le grade de B. A. Ensuite il passa deux années en Allemagne, en particulier sous la direction du professeur Jacobi à Bonn, et du professeur Hultzsch à Halle, où il fut promu docteur en philosophie en décembre 1912. De retour dans l'Inde, une chaire de sanskrit et d'épigraphie nouvellement créée au Queen's College de Bénarès lui fut confiée dès 1913.

Son allocution lors de l'anniversaire du Syâdvâda-Mahâ-Vidyâlaya permet de constater quel profit il a retiré de son séjour dans les contrées occidentales : il s'est pénétré d'esprit critique. On en est convaincu à la lecture des pages où il montre les rapports et surtout les différences qui existent entre le Jainisme et le Bouddhisme. Sa discussion de la fameuse inscription de Śravaṇa-Beḷgoḷa, publiée d'abord par M. Levis Rice, puis par M. J. F. Fleet, et où il s'agirait de la mort volontaire du śrutakevalin Bhadrabâhu en présence de l'empereur Candragupta, est aussi des plus méthodiques et des plus minutieuses. Il confirme les conclusions de M. L. Rice contre les objections de M. J. F. Fleet. Mais quand

une solution définitive sera-t-elle acquise à propos de ce document qui soulève un des problèmes les plus graves de l'histoire du Jainisme?

Dans la seconde partie de son discours, M. Laddu a traité, d'une façon sommaire, des doctrines et des institutions jainas. Néanmoins il a su clairement indiquer ce que le Jainisme a de commun avec les philosophies Vedânta et Vaiśeṣika, et ce qui le sépare de ces conceptions brahmaniques.

Cette intéressante allocution a été publiée dans la *Jaina Gazette* de février 1915.

— Un autre anniversaire, d'une importance considérable et d'un caractère sacré pour tous les Jainas, est celui de la naissance de Mahâvîra. Selon le comput accrédité, le dernier Tîrthakara des temps actuels serait né le 13e jour de la quinzaine claire du mois de Caitra en 599 avant l'ère chrétienne. En la présente année 1915, ce jour correspondait au 28 mars. Il fut célébré de solennelle manière dans un grand nombre de localités. A Bombay et à Surate en particulier, les représentants des trois sectes plus ou moins ennemies tinrent de fraternelles réunions. A Surate, une association permanente des chefs de ces trois sectes fut même scellée. Au moins dans cette ville, le nom vénéré de Mahâvîra a réalisé l'accord parmi ses adeptes, que de vaines et dissolvantes rivalités séparent trop souvent.

— Un article, qui est un appel aux Jainas et leur suggère un aspect de leur mission scientifique, a été publié par M. Vincent A. Smith, dans le numéro d'avril 1915 de la *Modern Review* de Calcutta, sous le titre : *Archæological Research, a Jain Duty.*

M. V. A. Smith montre d'abord l'importance des recherches archéologiques : elles permettent le contrôle des traditions consignées dans les livres et contribuent à l'élaboration de la vérité historique. Les Jainas, qui comptent tant de fortunes considérables, se doivent de faciliter les nvestigations dans ce domaine.

Le champ est vaste. Il faut explorer le berceau du Jainisme, la région de Vaiśâli en particulier, et l'Est du Bengale; puis les contrées où se propagea la foi aux Tîrthakaras, le Boundelkhand et les provinces du Sud. Dans ces dernières surtout, le problème est plein d'intérêt, vu les luttes religieuses dont elles ont été le théâtre. Combien de monuments, considérés jusqu'ici comme bouddhiques, ne seront-ils pas restitués à la religion jaina, après une enquête circonstanciée et minutieuse? Cet exa-

men portera non seulement sur les édifices visibles, mais aussi sur les ruines enfouies dans le sol : les fouilles sont aujourd'hui l'un des procédés les plus efficaces de la recherche archéologique.

D'ailleurs les guides ne font pas défaut, entre autres les relations historiques; et il en est d'indispensables, comme par exemple les récits des pèlerins chinois. À quelles découvertes ne sera-t-on pas amené en suivant les indications fournies par un Hiouen-Tsang?

Bien des inscriptions seraient de la sorte mises à jour, qui permettraient sans doute de résoudre pas mal de problèmes si obscurs encore. M. Vincent Smith en signale deux spécialement : celui de la présence de Bhadrabâhu et de l'empereur Candragupta à Śravaṇa-Beḷgoḷa, et l'identification de la cité de Kauśâmbî. Le village actuel de Kosee, dans le district d'Allahabad, ne représenterait-il pas la Kauśâmbî jaina, tandis que celle des Bouddhistes, Kauśâmbî-des-bois, se serait élevée dans les environs de Barhut?

Le devoir des Jainas est donc tracé : qu'ils constituent un comité archéologique auquel incombera la charge de dresser un plan de recherches et de réunir les fonds nécessaires. Il existe d'ailleurs un Archaeological Survey de l'Inde. Il suffirait d'y adjoindre un ou plusieurs Jainas dûment qualifiés, qui travailleraient sous la direction des superintendants.

— Un des membres de la communauté digambara les plus qualifiés par son zèle et son dévouement, Seth Maneckchand Hirachand, juge de paix à Bombay, s'est éteint à la fin de l'an dernier. C'était, certes, une âme élevée qui rêvait de mansuétude universelle par application des doctrines jainas. Ses coreligionnaires l'avaient en haute estime, et, dès le début de la présente année, le paṇḍit Nâthûrâm Premî, déjà connu par plusieurs éditions dans la *Râyacandra-Jaina-Śâstra-Mâlâ*, a décidé de publier en souvenir et en honneur de cet homme de bien une nouvelle collection dite : *Seth Maneckchand Digambar Jain Granth Mâlâ*.

La même communauté a vu disparaître encore, le 31 mars 1915, Sa Sainteté Madhâbhinava Carukîrti Paṇḍita Âcârya Mahâsvâmin de Śravaṇa-Beḷgoḷa. Ce moine n'était âgé que de soixante-six ans et il comptait déjà 37 années de pontificat. Il présidait également l'association jaina des districts du Canara. Il jouissait d'une réputation bien établie d'érudit en matière de philosophie jaina. Il s'intéressait surtout aux problèmes d'éducation et il avait fondé à Śravaṇa-Beḷgoḷa au moins deux collèges.

A. G.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, April 1915 :

J. M. Kennedy. Roumania, Bulgaria, and the Dardanelles. — E. Aubry. Albania on the Balkan Chess-Board. — J. Pollen. More Quatrains of Omar Khayyám. — Earl of Ronaldshay. Impressions of India. — Sir D. M. Hamilton. India after the war, from the Economic Standpoint. — W. Gowland. Metallurgy and Metal-Work of Old Japan. — F. R. Seatcherd. Armenia's true Interests and Sympathies in the great War.

Epigraphia indica, vol. XII, fasc. 4 :

19. E. D. Barnett. Nilgunda Plates of Vikramaditya VI, A. D. 1087 and 1123. — 20. R. D. Banerji. Talcher grant of Kulastambha. — 21. T. A. Gopinatha Rao. Dalavay Agraharam plates of Venkatapatideva Maharaya I, Saka-Samvat 1058. — 22. E. Hultzsch. Motupalli Pillar-Inscription of Ganapatideva.

Indian Antiquary, January 1915 :

G. E. Luard. Gazetteer Gleanings in Central India. — L. P. Tessitori. Notes on the Grammar of the Old Western Rajasthani with special reference to Apabhramça and to Gujarati and Marwari. — L. M. Anstey. Some Anglo-Indian Worthies of the seventeenth century. — N. B. Divatia. A Note on some special features of pronunciation, etc., in the Gujarati language. — H. C. Shuttleworth. Note on the rock-hewn Vaishnava temple at Masrur, Dera Tahsil, Kangra District, Panjab. — Govinda Das. The date of the Yoga Bhashya of Vyasa. — R. C. Temple. Shahjahan and Jahanara.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, January 1915 :

Hirananda Sastri. Recent Additions to our knowledge of the Copper Age Antiquities of the Indian Empire. — N. K. Bhattasali. A Note on the Badkamta Nartteśvara Image Inscription.

February :

Report of the Second Indian Science Congress.

March and April :

Satis Chandra Vidyabhusana. So-sor-thar-pa, or a Code of Buddhist Monastic Laws : being the Tibetan version of Pratimoksa of the Mula-sarvastivada School.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, April 1915 :

J. H. Marshall. The Date of Kanishka. — J. Offord. The Deity of the Crescent Venus in Ancient Western Asia. — Prof. Lawrence Mills. Yasna XXXII, 1-8, in its Indian Equivalent. — J. F. Fleet. The Ancient Indian Waterclock. — Vincent A. Smith. The Treasure of Akbar. — Vincent A. Smith. The Credit due to the Book entitled «The Voyages and Travels of J. Albert de Mandelslo into the East Indies». — M. Tsereteli. Sumerian and Georgian : A Study in Comparative Philology, Part II. — L. C. Hopkins. The Archives of an Oracle : Notes on the text.

Miscellaneous Communications. E. Blochet. Le nom des Turks dans l'Avesta; – Mongol *boghdo* «saint». — R. A. Nicholson. The Poetry of Mutanabbi. — R. P. Dewhurst. Notes on the Avesta. — J. F. Fleet. The Taxila Scroll of the year 136. — A. B. Keith. The Date of the Rāmāyaṇa; – The Dynasties of the Kali Age. — R. Sewell. A Correction in the *Indian Calendar.* — L. D. Barnett. Inscriptions in the Victoria and Albert Museum; – An Aramaic Inscription from Taxila. — A. Cowley. The first Aramaic Inscription from India.

Le Monde oriental, vol. IX, fasc. 1 :

K. B. Wiklund. Zur Geschichte der Personal- und Possessivsuffixe im Uralischen. — K. V. Zetterstéen. Arcangelo Carradori's Ditionario della lingua Italiana e Nubiana edited, IV. — E. Wadstein. Ein morgenländisches Wort im Abendland. — K. V. Zetterstéen. Några anmärkningar till Nordisk familjebok (ny uppl.).

The Moslem World, April 1915 :

A greeting from the Bishop in Jerusalem. — T. A. Barber. Raymund Lull, the Missionary. — P. Smith. The unfinished Task of Raymund

Lull. — L. Massignon. The Roman Catholic Church and Islam. — W. St. Clair Tisdall. New light on the Text of the Qur'ân. — M. L. Johnson. Damascus as a Moslem Centre. — Fr. L. Nunn. Islam in Fiji. — Snouck Hurgronje. Islam and the phonograph. — S. G. Wilson. Bahaism and religious deception. — F. MacNeile. A Mohammedan Tract Society. — Ch. F. Harford. C. M. S. Hospitals in Moslem Lands.

Le Muséon, Troisième Série, vol. I, fasc. 1 :

L. de la Vallée Poussin. Note au lecteur. — P. Oltramare. Un problème de l'ontologie bouddhique : l'existence ultra-phénoménale. — L. H. Gray. Iranian Material in the Fihrist. — A. van Hoonacker. Jérusalem et Éléphantine. — E. G. Browne. The Mujmal, or Compendium of History and Biography of Fasīḥí of Khwáf. — A. A. Bevan. Notes on certain passages of Ad-Dīnawarī. — R. A. Nicholson. A Moslem Philosophy of Religion. — J. H. Moulton. Notes on the Rylands Greek Papyri. — P. van den Ven. Fragments de la recension grecque de l'histoire ecclésiastique de Rufin dans un texte hagiographique. — J. B. Bury. The covered Hippodrome at Constantinople. — S. Gaselee. Hymni duo de Sinuthio.

T'oung Pao, Mars 1915 :

P. Pelliot. Quelques transcriptions chinoises de noms tibétains. — H. Cordier. Les correspondants de Bertin. — W. W. Rockhill. Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century, Part II.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 12 MARS 1915.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Bourdais, Bouvat, Cabaton, Foucher, Huart, Leroux, S. Lévi, Maître, Nau, Ravaisse, Schwab, Sidersky, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 12 février est lu et adopté.

Les ouvrages suivants sont présentés à la Société :

Par M. Bouvat, *Méthodes turco-allemandes en Perse*, de M. G. Demorgny;

Par M. Schwab, *Notice sur la vie et les travaux de M. Philippe Berger*, de M. Paul Monceaux.

Des remerciements sont adressés aux auteurs.

M. Sidersky recherche les causes qui ont fait fixer le commencement de l'année, chez les peuples de la haute antiquité, à telle ou telle date, et montre l'importance qu'avaient, à ce propos, les phénomènes astronomiques et les travaux agricoles (voir l'Annexe au procès-verbal).

M. Nau fait remarquer qu'il y a sans doute eu, pour le commencement de l'année, plus de variété qu'on ne peut le supposer : on croit par exemple que l'année syrienne commençait toujours au 1er octobre; il a cependant édité quatre anciens calendriers syriens qui commencent l'année au 1er décembre (voir aussi *Journal asiat.*, XIe série, t. III, p. 647-650, les divers débuts de l'année arménienne). Le commence-

ment de l'année religieuse des Juifs et de l'année civile des Égyptiens est en général rapporté à la Pâque et au lever de Sirius plutôt qu'aux inondations du Jourdain et du Nil.

M. Schwab signale une épitaphe hébraïque lue sur les marches d'un escalier du donjon de Loudun, par Trincant, vers 1630, et communiquée à l'historiographe André Duchesne.

M. Sidersky fait quelques remarques à ce sujet.

M. Chavannes entretient la Société des sept expéditions faites dans des royaumes de l'océan Indien, de 1405 à 1430, par Tcheng Ho, expéditions sur lesquelles on n'a eu pendant longtemps d'autres sources d'informations que les recueils biographiques, les rapports officiels étant perdus. La découverte récente de plusieurs documents, parmi lesquels une inscription trilingue de Ceylan, particulièrement importante, et dont M. Chavannes communique les estampages à la Société, a permis de faire en grande partie la lumière sur ces épisodes de l'histoire de Chine.

Après quelques observations de MM. Senart et Foucher, la séance est levée à 5 heures trois quarts.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LE COMMENCEMENT DE L'ANNÉE CHEZ LES PEUPLES DE L'ANTIQUITÉ.

L'année tropique étant divisée en quatre saisons délimitées par les équinoxes et les solstices, les peuples anciens qui avaient des calendriers lunaires ou lunisolaires prirent la coutume de commencer leur année par la première néoménie d'une saison déterminée, et les peuples ayant adopté l'année solaire en fixèrent le commencement au premier mois de la saison choisie. Un passage de Simplicius (de Cilicie, né vers 500 après J.-C.) nous donne sur cette question les renseignements suivants [1] :

Les Athéniens commencent leur année vers le solstice d'été, les habitants de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Asie (*Asia proconsularis*) — vers l'équinoxe

[1] Simplicius, *Comment. Aristot. Physica*, V, p. 205 *a*.

automnal, les Romains — vers le solstice d'hiver, et les Arabes et les Damascènes — vers l'équinoxe vernal.

Les vieux Romains commencèrent leur année par le mois de *Martius*, et ce n'est qu'à l'époque de Jules César qu'on a fixé le commencement de l'année au premier *Januarius*, quelques jours après le solstice d'hiver. C'est qu'au premier janvier le soleil est *au périhélie*, c'est-à-dire au point le plus rapproché de la terre.

Parmi les peuples de l'antiquité, les Égyptiens avaient fixé le commencement de leur année au premier *Thot*, ayant observé, dans la haute antiquité, la coïncidence de la levée héliaque du *Sothis* (Sirius) avec le débordement du Nil [1], c'est-à-dire avec le commencement de la première des trois saisons égyptiennes (*crue des eaux, semailles et récolte*). Ayant observé ensuite que la longueur de l'année sothiaque était de 365 jours 6 heures, ils ont conservé en même temps l'*année sothiaque* et l'*année vague* (de 365 jours entiers), jusqu'au règne de *Ptolémée Évergète*, lequel a rendu le *Décret de Canopus* (du 17 Tybi de l'année 210 de Nabonassar = 7 mars 238 avant J.-C.), instituant un sixième épagomène tous les quatre ans (l'année vague ayant 12 mois de 30 jours chacun, plus 5 jours supplémentaires, appelés *épagomènes*).

Quant aux Babyloniens et aux Assyriens, tous les documents chronologiques découverts jusqu'à présent font ressortir que l'année a toujours commencé chez eux par le mois de *Nisanu*, au printemps. La tablette R. III. 51, 1, l'indique clairement [2] par l'observation de l'équinoxe un jour de *Nisanu*.

Peut-être les habitants de la Mésopotamie commençaient-ils leur année au premier *Nisanu* pour une raison identique à celle pour laquelle les Égyptiens la commencèrent au premier *Thot, crue des eaux*, provoquée par la fonte des neiges des montagnes. En effet, c'est dans

[1] Voir *Annales du Musée Guimet*, t. XXIV, 1 (1907). Ed. Mahler, *Études sur le calendrier égyptien*, p. 52, etc.

[2] Rawlinson, *The West Asiatic Inscriptions* (III, 51, 1):

The sixt day of Nisanu
the day and the night
were balanced,
(then were) six caspu of day
(and) six caspu of night.
May Nebo and Marodach
the King my Lord
approach.

les derniers jours de mars que l'Euphrate déborde, en arrosant la plaine mésopotamienne. Ceci n'est qu'une simple conjecture en ce qui concerne les Babyloniens. Mais nous en retrouvons le même principe chez un peuple qui a emprunté aux Babyloniens les principaux éléments de son calendrier : c'est le peuple d'Israël, dont l'année commença au printemps, lors du débordement du Jourdain, comme il est dit dans l'Écriture :

Ce sont ceux qui passèrent le Jourdain au premier mois, dans le temps qu'il déborde sur tous ses rivages. (I *Chron.*, XII, 5.)

A rapprocher ce texte des passages bibliques suivants :

Au premier mois, le quatorzième jour du mois, vers le soir, sera la pâque de l'Éternel. (*Lévit.*, XXIII, 5.)

Observe le mois de la maturité des épis, et fais la pâque à l'Éternel ton Dieu. (*Deut.*, XVI, 1.)

Les peuples de l'antiquité connaissaient surtout l'*année agricole*, dont ils fixaient le commencement à l'époque du débordement des rivières, phénomène assurant la fertilisation de leur sol. L'astronomie chaldéenne s'en est inspirée pour commencer l'année par la néoménie de *Nisanu*. Lorsque, dans la suite, l'année tropique fut substituée à l'année luni-solaire des peuples sémitiques, les astronomes en ont fixé le commencement au jour de l'équinoxe vernal.

D. SIDERSKY.

SÉANCE DU 16 AVRIL 1915.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

M. CHAVANNES, *vice-président;* MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, BASMADJIAN, BOURDAIS, BOUVAT, CASANOVA, CORDIER, FOUCHER, HUART, LEROUX, MACLER, NAU, RAVAISSE, SCHWAB, SIDERSKY, *membres*.

Le procès-verbal de la séance du 12 mars est lu et adopté.

Est élu membre de la Société :

M. C. A. Storey, professeur d'arabe au Collège d'Aligarh, présenté par MM. Foucher et Bouvat.

M. Bouvat présente à la Société, de la part de l'auteur, les *Institutions financières de la Perse*, de M. G. Demorgny.

M. Basmadjian entretient la Société des recherches qu'il a faites sur l'ancienne médecine arménienne, recherches pour lesquelles il a utilisé un grand nombre de sources inédites, et qui permettront de compléter utilement les dictionnaires arméniens. M. Basmadjian consacrera, du reste, un travail de longue haleine à cette question à peine étudiée jusqu'ici.

M. Casanova signale, dans les *Épîtres* des Ikhwân aṣ ṣafâ (édit. de Bombay, IV, 194), l'annonce d'une prochaine conjonction de planètes qui doit présider au triomphe de leur doctrine. Il montre que cette conjonction est celle qui s'est produite en 439 de l'hégire. La doctrine des Ikhwân était celle des Fatimides : elle reconnaissait un imâm visible, ḍhâhir (*ibid.*, p. 196). Peut-être y a-t-il une allusion au nom de l'imâm fatimide Aḍh Ḍhâhir liï'zâz dîn Allah (411-427). Comme il y avait déjà eu une conjonction en 418, le texte des *Épîtres*, tel qu'il nous est parvenu, aurait été rédigé entre 418 et 427.

M. Nau commente un texte syriaque inédit, contenu dans le manuscrit du British Museum *Add.* 17193, et donnant le compte rendu du colloque tenu en Syrie, le dimanche 9 mai 639 (an 18 de l'hégire), entre le patriarche jacobite Jean Ier et l'émir des Musulmans Amr. Il montre l'importance de ce texte (résumé et complété par Michel le Syrien) pour l'intelligence des rapports entre les Chrétiens et les Arabes au début de l'hégire.

Après quelques observations de MM. Casanova et Sidersky, la séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LES LIVRES DE MÉDECINE CHEZ LES ARMÉNIENS.

Malgré que la littérature arménienne soit riche en ouvrages concernant la médecine ancienne, il n'y en a qu'un seul qui ait eu la bonne

fortune d'être publié, c'est *La Consolation dans les Fièvres* (*Ջերմանց մխիթարութիւն*), de Mekhithar de Her, imprimé chez les Mekhitharistes de Venise, en 1832, d'après le manuscrit arménien 246 de la Bibliothèque nationale de Paris. En 1908, le Dr. Ernst Seidel en a donné une traduction allemande, à Leipzig. L'original de ce manuscrit a été écrit en 1184, en Cilicie, ainsi que l'indique l'auteur lui-même. L'ouvrage, divisé en quarante-six chapitres, traite de trois sortes de fièvres ; il est suivi d'un recueil d'ordonnances (*Նուսխայ*).

Il existe dans la bibliothèque du couvent arménien Saint-Lazare, à Venise, un manuscrit sur vélin, datant de 1294, copié par Vard de Mrtish, et destiné à l'usage de Hétoum l'Historien, comte de Coricus (Cilicie). C'est un *Traité de Médecine*, en majeure partie compilé du livre de Mekhithar de Her et principalement d'un autre ouvrage qui avait été «traduit de l'arabe en arménien sous Gagik, roi victorieux des Arméniens». Gagik Ier ayant régné de 989 à 1020, et Gagik II, le dernier, de 1042 à 1045, l'original de ce manuscrit remonte donc jusqu'au XIe siècle. Pour donner une preuve que les Arméniens possédaient au XIe siècle des livres de médecine, je citerai, d'après le Père Ghévond Hovnanian, mekhithariste de Vienne, un autre manuscrit[1]. Ce manuscrit, dont nous possédons un seul exemplaire, lequel est incomplet, fut écrit par ordre «du saint roi Hovhannès». Hovhannès n'est autre que Hovhannès-Sembat, fils et successeur de Gagik Ier, qui a régné de 1020 à 1042.

En procédant par ordre chronologique, je nommerai, avant de parler de l'éminent Amir-Dovlat et de ses travaux de mérite, le manuscrit arménien 310 de la bibliothèque des Mekhitharistes de Vienne, copié en 1438 par le moine Abraham, pour le médecin Hovhannès, fils de «maître Skandar» le médecin. C'est un Traité de médecine précédé d'une Pharmacopée.

Passons maintenant à Amir-Dovlat, le plus célèbre des médecins arméniens.

Amir-Dovlat, originaire d'Amasie (Asie Mineure), nous a laissé deux ou plutôt trois livres différents sur l'art médical : 1° Celui intitulé *Utile à la Médecine* (*Օգտու բժշկութեան*) est écrit à Philippople en 1466, et achevé en 1469. C'est un traité sur la médecine en général, précédé d'une Anatomie. 2° Il a fait suivre ce traité par son second ouvrage, qui est une *Pharmacopée* (*Ախրապատին* = اقرباذين) écrit à

[1] *Études sur la langue vulgaire de nos ancêtres*, en arménien, p. 134, Vienne, 1897.

la même date que l'œuvre précédente. 3° Mais le plus grand travail d'Amir-Dovlat, c'est le livre portant le titre bizarre *Inutile aux Ignorants* (Անգիտաց անպէտ), écrit à Constantinople en 1474, et achevé en 1478. C'est un Traité de simples ou dictionnaire de substances médicales du genre de celui d'Ibn-el-Beïthar. Nous possédons à la Bibliothèque nationale de Paris deux exemplaires d'Անգիտաց անպէտ, sous les numéros : Ms. arm. 244 et 249, qui sont malheureusement incomplets tous les deux. Moi-même je possède un exemplaire de chacun des ouvrages d'Amir-Dovlat.

Je possède aussi le manuscrit de *Traité de Médecine* (Բժշկարան) d'un autre médecin arménien, ouvrage que l'on considérait perdu jusqu'à présent. Je veux parler de Bouniat de Sébaste, qui a écrit ce livre à Samsoun (mer Noire), en 1630 ; il l'a divisé en cinquante chapitres (Դուռն=باب), traitant chacun d'une maladie spéciale.

L'ouvrage d'Açar de Sébaste représente le même genre de travail que le traité de médecine d'Amir-Dovlat. Açar vivait du XVIe au XVIIe siècle. Je suppose, d'après quelques indications, que cet auteur demeurait à Ispahan (Perse), et qu'il a écrit là son *Traité de Médecine* (Գիրք բժշկական արհեստի). Nous trouvons le nom d'Açar dans un manuscrit arménien sur l'Anatomie, daté de 1625, et rédigé antérieurement par un Syrien, Abou-Sayid [1]. La Bibliothèque nationale possède un manuscrit, c'est-à-dire le manuscrit arménien 245, qui contient plusieurs fragments d'Açar. Je possède dans ma collection le plus ancien manuscrit d'Açar ; il a été écrit à Surate (Indes) en 1657, et achevé en 1658, par l'écrivain Margar, à l'usage d'un certain Avetik de Shatlough. Mon manuscrit contient, outre la Pathologie, l'Anatomie, la Pharmacie, la Matière médicale et les équivalents arabes et grecs d'un grand nombre de mots médico-pharmaceutiques. D'après mon manuscrit, l'original du livre d'Açar a été rédigé en 1622.

Je passe à Galoust d'Amasie, qui commença à exercer la médecine en 1669 et qui nous a laissé un Traité de Médecine contenant l'Anatomie, la Pathologie et la Pharmacie, rédigé en cent cinquante chapitres. L'unique manuscrit de cet ouvrage est conservé aujourd'hui à la Bibliothèque des Mekhitharistes de Vienne, sous le numéro 540.

Mon intention n'étant pas de faire ici l'histoire de la médecine arménienne, mais d'attirer tout simplement votre attention sur les ouvrages de médecine chez les Arméniens qui présentent un nouveau champ de travail, je m'arrête au manuscrit arménien 245 de la Bibliothèque

(1) Cf. Dr V. Torkomian, *Handès Amsoreay*, 1892, p. 333-336.

nationale. Ce manuscrit est écrit en 1682, à Marounan, près d'Ispahan, par l'écrivain Malkhas, pour le prêtre-médecin Hakob. Ce qui intéresse dans ce manuscrit, c'est qu'il donne, p. 147^r-177^v, un lexique contenant plus de deux mille mots de substances médicales, et une centaine de noms des différentes maladies. Le manuscrit arménien 244 de la Bibliothèque nationale renferme aussi ces derniers.

Tous les auteurs de ces ouvrages, sans exception, ont puisé dans les livres arabes, qui, à partir du XIe siècle, étaient les ressources recherchées même par les médecins de l'Europe.

Une étude approfondie de ces manuscrits nous révélera une grande quantité de mots techniques inconnus aux dictionnaires arméniens. Ces mots techniques font depuis plusieurs années l'objet d'un travail que j'espère bientôt mener à bonne fin.

K. J. Basmadjian.

NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

I. Livres.

Abruzzi (S. A. R. Il Principe Luigi Amedeo di Savoia, duca degli). *Il Ruwenzori. Viaggio di esplorazione e prime ascensioni delle più alte vette aella catena nevrosa situata fra i grandi laghi dell'Africa centrale.* Relazione del Dott. Filippo de Filippi, illustrata da Vittorio Sella. — Milano, Ulrico Hoepli, 1908; in-8.

Abu-Muhammad-Alî ibn-Hazm-Al-Andalusî. *Ṭauk-al-Ḥamâma,* publié d'après l'unique manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leide, par D. K. Pétrof. — Leide, E. J. Brill. 1914; in-8 [Éd.].

Les Abyssiniennes et les femmes du Soudan oriental. — Turin, Jean Gay, 1876; pet. in-8.

Ahmed Véfik Pacha. *Lehdjè-i 'Osmâniyè.* — Constantinople, s. d., 2 vol. pet. in-8.

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M.I.P. = Ministère de l'Instruction publique.

Album della guerra russo-turca del 1877-78. — Milano, Edoardo Sonzogno, 1878: gr. in-4.

Annual Progress Report of the Superintendent, Muhammadan and British Monuments, Northern Circle, for the year ending 31st March 1914. — Allahabad, W. C. Abel, 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Department, Southern Circle, Madras, for the year 1913-1914. — Madras, Government Press, 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Annual Report of the Archæological Survey of India, Eastern Circle, for 1913-1914. — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

**Archæological Survey of India. Annual Report,* 1909-10, 1910-11. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914; 2 vol. in-4.

**Archæological Survey of India. New Imperial Series,* vol. XXVIII. Francke (A. H.). *Antiquities of Indian Tibet*, Part I. Personal Narrative. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1914, in-4.

**Archives Marocaines, publication de la Mission scientifique du Maroc.* Volumes XXII et XXIII. *Les Habous de Tanger, registre officiel d'actes et de documents.* Texte arabe. Analyses et extraits, par Ed. Michaux-Bellaire. — Paris, Ernest Leroux, 1914; 2 vol. in-8.

Armstrong (Robert Cornell). *Light from the East. Studies in Japanese Confucianism.* — University of Toronto, 1914; gr. in-8. [Dir.].

Asakawa (K.). *The Origin of the feudal Land Tenure in Japan* (Extrait). — Yale, 1914; in-8. [A.]

Ashmead-Bartlett (E.). *The Passing of the Shereefian Empire.* — Edinburgh and London, William Blackwood and sons, 1910; in-8.

Baker (Captain B. Granville). *The Walls of Constantinople.* — London, John Milne, 1910, in-8.

Baratieri (Oreste). *Memorie d'Africa (1892-1896).* — Torino, Fratelli Bocca, 1898; pet. in-8.

Barchou de Penhoën. *Histoire de la conquête et de la fondation de l'Empire anglais dans l'Inde.* — Paris et Leipzig, Jules Renouard et Cie, 1841; 6 vol. in-8.

Barnett (L. D.). *A Catalogue of the Burmese Books in the British Museum.* — London, sold at the British Museum, 1913; in-4. [Dir.]

Beccari (C.). *Rerum æthiopicarum Scriptores Occidentales inediti a sæculo* XVI *ad* XIX. Vol. XIV. Relationes et Epistolæ variorum, pars secunda, liber unicus. — Romæ, apud C. de Luigi, 1914, pet. in-4. [Éd.]

Bell (Gertrude Lowthian). *Syria, the Desert and the Sown.* — London, William Heinemann, 1908; in-8.

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques. 42e fasc.: Terracher (A.-L.). *Les aires morphologiques des parlers populaires du nord-ouest de l'Angoumois (1800-1900).* — 214e fasc.: Havet (Louis). *Notes critiques sur le texte de Festus.* — Paris, Édouard Champion, 1914; 2 vol. in-8. [M. I. P.]

Bennett (Ernest N.). *With the Turks in Tripoli, being some experiences in the Turco-Italian war of 1911.* — London, Methuen and Co., s. d.; pet. in-8.

Bibliothèque orientale elzévirienne, LXXV. Léon Gauthier, *La Philosophie musulmane.* — LXXVI. *Meghadûta. . . ,* traduction française par A. Guérinot. — LXXVII. Baba Féghani. *Les Perles de la Couronne,* traduites. . . par Hocéyne Azad. — LXXVIII. Beha-Ullah. *Le Livre de la Certitude,* traduit par Hippolyte Dreyfus et Mirza Habib-Ullah Chirazi. — LXXX. *Le Béyan arabe. . . ,* de Seyyed Ali Mohammed, traduit par A.-L.-M. Nicolas. — LXXXI. *Monsieur Jourdan. . . ,* comédie de Mirza Fèth 'Alî Akhôndzâdè, traduite par Lucien Bouvat. — LXXXIII-LXXXV. Besse (Jules), *Les trois Livres attribués au roi Salomon,* traduits de l'hébreu. — LXXXVI. Dautremer (G.), *Poésies et anecdotes japonaises.* — LXXXVII. *Le Livre de Job,* traduit de l'hébreu par Edmée Delebecque. — LXXXVIII. *Vâsavadattâ. . . ,* traduit pour la première fois par Albert Baston. — Paris, Ernest Leroux, 1900-1914; 13 vol. in-16. [Don de M. Ernest Leroux.]

Blake (William). *The prophetic Books of William Blake, Jerusalem,* edited by E. N. D. Maclagan and A. G. B. Russell. — London, A. H. Bullen, 1904; pet. in-4.

Blumhardt (J. F.). *A supplementary Catalogue of Hindi Books in the Library of the British Museum, acquired during the years 1893-1912.* — London, sold at the British Museum, 1913; in-4. [Dir.]

Browne (Edward G.). *Cambridge University Library. Hand-List of Muḥammadan Manuscripts. — Catalogue of Persian Manuscripts. — Hand-List of Turkish Books.* — Cambridge, 1896-1906; 3 vol. in-8.

— *A brief Narrative of recent events in Persia, followed by an Appendix on the Persian Constitution.* — London, Luzac and Co., 1909; in-8.

— *The Persian Constitutionalists.* — London, Central Asian Society, 1909, in-8. [Dons de M. Mirza Muhammad Qazwîni.]

— *A Year amongst the Persians.* — London, Adam and Charles Black, 1893; in-8.

Calvert (Albert F.). *Granada present and bygone.* — London, J. M. Dent and Co., 1908; pet. in-4.

Calvert (Albert F.) and Gallichan (Walter M.). *Cordova, a city of the Moors.* — London and New York, John Love, 1907; pet. in-8.

Catalogue o the Cuneiform Tablets in the Konyunjik Collection o thè British Museum. Supplement, by L. W. King. With six collotype Plates. — London, sold at the British Museum, 1914; gr. in-8. [Dir.]

(*A.*) *Catalogue of the Indian Coins in the British Museum.* Allan (John). *Catalogue of the Coins of the Gupta Dynasties and of Saśanka, King of Ganḍa.* With twenty-four Plates. — London, sold at the British Museum, 1914; in-8. [Dir.]

Chan Ju-Kua. *Chuf-an-chï* (texte chinois, publié par M. W. W. Rockhill). — Peking, 1914; in-4. [Éd.]

Conybeare (Frederick Cornwallis). *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum.* To which is appended *A Catalogue of the Georgian Manuscripts in the British Museum*, by J. Oliver Wardrop. — London, sold at the British Museum, 1913; in-4. [Dir.]

Danon (A.). *Le turc dans le judéo-espagnol* (Extrait). — New-York, Paris, 1914; gr. in-8. [A.]

Daya Ram Sahni. *Catalogue of the Museum of Archæology at Sâraàth.* With an Introduction by Dr. J. Ph. Vogel. — Calcutta, Superintendent Government Press, 1914, in-8. [Gouvernement de l'Inde.]

Dehérain (Henri). *Une estampe en l'honneur de la Compagnie néerlandaise des Indes orientales* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1913, in-8. [A.]

Demorgny (G.). *Les Institutions de la police en Perse.* Leçons faites au Cour d'administration pratique et comparée professé à l'Institut polytechnique de Téhéran (1913-1914, premier semestre). — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8. [A.]

— *Les Institutions financières en Perse.* Leçons faites au Cours d'administration pratique et comparée professé à l'Institut polytechnique de Téhéran (1913-1914, deuxième semestre). — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8. [A.]

— *Méthodes turco-allemandes en Perse* (Extrait). — Paris, imprimerie L. Pochy, 1915, in-8 [A.].

Dingelstedt (V.). *The Greeks and Hellenism* (Extrait). — S. l., 1914; in-8. [A.]

École pratique des Hautes Études. Section des sciences historiques et philo-

logiques. Annuaire 1914-1915. — Paris, Imprimerie nationale, 1914; in-8 [M. I. P.].

École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses. L'Enfer égyptien et l'Enfer virgilien. Étude de mythologie comparée, par M. E. Amélineau, avec un Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1913-1914, et le programme des conférences pour l'exercice 1914-1915. — Paris, Imprimerie nationale, 1914; gr. in-8 [M. I. P.].

Ellis (A. G.), and Edwards (Edward). *A descriptive List of the Arabic Manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since 1894.* — London, sold at the British Museum, 1912, gr. in-8 [Dir.].

Field Museum of Natural History, Publication 180. Cole (Fay-Cooper). *Traditions of the Tinguian, a Study in Philippine Folklore.* — Chicago, 1915; in-8 [Dir.].

Fraser (David). *Persia and Turkey in revolt.* — Edinburgh and London, William Blackwood and sons, 1910; in-8.

Gazetteers. *Bengal District Gazetteers, Murshidabad and 24-Parganas,* by L. S. S. O' Malley. — Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1914, in-8.

Bengal District Gazetteers, B. Volumes, Statistics, 1900-1901 to 1910-1911. Mymensing, Noakhali, Tipperah Districts. — Calcutta. The Bengal Secretariat Books Depot, 1914; 3 vol. in-8.

Burma Gazetteer. Insein, Syriam and Toungoo Districts. Volume A. — Rangoon, Government Printing, 1914, pet. in-8.

Central Provinces District Gazetteers. Saugor District, B. Volumes, Statistical Tables (1891-1911). — Bombay, Times Press, 1913, pet. in-4.

N.-W. Frontier Province Gazetteer. Part B., Statistical Tables, 1913. Bannu, Dera Ismaïl Khan, Hazara, Kohat and Peshawar Districts. — Peshawar, D. C. Anand and sons, 1913; 3 vol. in-8.

Punjab District Gazetteers, Vol. A. : XX. *Amritsar District, 1914.* — Vol. B. : XXVI. *Gujranwala District,* 1912. — Lahore, 1914, 2 vol. gr. in-8.

Getty (Alice). *The Gods of Northern Buddhism, their History, Iconography and progressive Evolution through the Northern Buddhish Countries.* With a general Introduction on Buddhism translated from the French of J. Deniker. Illustrations from the Collection of Henry H. Getty. — Oxford, at the Clarendon Press, 1914; in-4 [A.].

Government of Bombay, General Department. Archæology. Progress

Report of the Archæological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31st March 1914. — Poona, Yerarda Prison Press 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Government of Madras, Public Department, Epigraphy. G. O. No. 920, 4th August 1914. — S. l., in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Harper (Robert Francis). *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Konyunjik Collections of the British Museum.* Part XIV. — The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, s. d., in-8 [Dir.].

Helfferich (Adolf). *Turan und Iran. Über die Entstehung der Schriftsprache.* — Frankfurt a. M., Christian Winter, 1868; in-8.

Hervey (H.). *Cameos of Indian Crime.* — London, Stanley Paul and Co., s. d., in-8.

Hubert (Lucien). *Politique africaine.* Préface de M. Eugène Étienne. — Paris, Dujarric et Cie, 1904; in-18.

Hughes (Thomas Patrick). *A Dictionary of Islam, being a Cyclopædia of the Doctrines... of the Muhammadan Religion.* — London, W. Allen and Co., 1885; in-8, fig.

Jehlitschka (Henry). *Türkische Konversations-Grammatik.* — Heidelberg, Julius Groos, 1895; 2 vol. pet. in-8.

Karmor (Iann). *La Vie et la Mer. Notre berceau en Caucasie.* — Paris, P. Sansot et Cie, s. d., in-18.

Katalog des ethnographischen Reichsmuseum, I-VII. — Leiden, E. J. Brill., 1909-1912; 7 vol. in-4 [Dir.].

Laufer (Berthold). *Chinese Clay Figures.* Part I, *Prolegomena on the History of defensive Armor.* 64 Plates and 55 Text-figures. — Chicago. Field Museum of National History, 1914; in-8 [Dir.].

Le Brun-Renaud (Ch.). *L'Armée ottomane contemporaine.* — Paris, Henri-Charles Lavauzelle, 1886; in-32.

Leroux (Ernest). *France et Allemagne. Les deux cultures.* — Paris, 28, rue Bonaparte, 1915; in-18 [A.].

Margaroli (G. B.). *La Turchia, ovvero l'Imperio Ottomano. — Dizionario geografico storico che fa seguito alla Turchia.* — Milano, Gaetano Schiepatti, 1829; 2 vol. in-12.

Martini (Ferdinando). *Nell'Africa italiana. Impressioni e ricordi*, 17a edizione (11a illustrata). — Milano, Fratelli Treves, 1896; gr. in-8.

Menant (Joachim). *Manuel de la langue assyrienne. I. Le Syllabaire. II. La Grammaire. III. Choix de lectures.* — Paris, Imprimerie nationale, 1880, gr. in-8.

**Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire.* Tome XIX. *Le Livre des rois des rois d'Égypte...*, suivi d'un index alphabétique par M. Henri Gauthier, III, 2. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1914; gr. in-4.

Mills (Dr. Lawrence). *Yasna XXIX in its Sanskrit equivalents* (Extrait). — Louvain, J.-B. Istas, 1912; in-4.

— *Yasna XXXI in its Sanskrit equivalent, together with a revised Version of the translations...* — Oxford, March 1914, in-4. [Parsee Punchayet].

Modi (Jivanjee Jamshedji). *Dante Papers: Virâf, Adamaan, and Dante, and other Papers.* — Bombay, 1914; pet. in-8. [Parsee Punchayet.]

Modi (Jivanjee Jamshedji). *Moral Extracts of Zoroastrian Books for the use of teachers in Schools.* — Bombay, British India Press, 1914; in-8. [Parsee Punchayet].

Monceaux (Paul). *Notice sur la vie et les travaux de M. Philippe Berger, membre de l'Académie [des Inscriptions et Belles-Lettres], lue dans les séances des 29 mai et 5 juin 1914.* — Paris, Firmin-Didot et Cie, 1914; in-4. [Don de M. Schwab.]

Monumenta Biblica et Ecclesiastica. I. S. Ephraem Syri. *Opera, textum syriacum, græcum, latinum...* instruxit Sylvius Joseph Mercati, I, 1. — Romae, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1915; gr. in-8. [Dir.]

Morgan (J. de). *Les recherches archéologiques. Leur but et leurs procédés.* — Paris, «Revue des Idées», 1906; gr. in-8.

Nau (F.). *Histoire de Jean Le Petit, hégoumène de Scété, au ive siècle.* Version syriaque éditée et traduite. — Paris, A. Picard et fils, 1914, in-8. [A.]

Nichols (Francis H.). *Lamesery Life* (Extrait). — S. l., American Geographical Society, 1915; in-8. [A.]

Nizet (C.). *La Mosquée de Cordoue* (Extrait). — Paris, Ch. Schmid, 1905; in-8.

Noguchi (Yone). *The spirit of Japanese Art.* — London, John Murray, 1915; in-16. [Éd.]

Norges Indskrifter med de ældre Runer. Udgivne for Det Norske Historiske Kildeskriftfond ved Sophus Bugge og Magnus Olsen, III, 1. — Christiania, A. W. Broggers, 1914; in-4. [Dir.]

Okakura-Yoshisabura. *The Japanese Spirit.* With an Introduction by George Meredith. — London, Constable and Company Ltd, s. d.; in-16.

Olufsen (O.). *The Emir of Bokhara and his Country.* — Copenhagen, Nordisk Forlag, 1911; pet. in-4, carte et fig.

— *Through the unknown Pamirs (Varkhan and Garhan).* — London, William Heinemann, 1904; in-8.

Parker (E. H.). *Studies in Chinese Religion.* — London, Chapmann and Hall, 1910; in-8, fig.

Pigafetta (Philippe). *Le Congo... Véridique description du royaume africain, traduite pour la première fois en français*, par Léon Cahun. — Bruxelles, J. J. Gay, 1883; pet. in 8.

Pitzipios (Jacques G.). *L'Église orientale.* — Rome, Imprimerie de la Propagande, 1855; 4 parties en 3 fasc. in-8.

Poujoulat (Baptistin). *Histoire de Constantinople, comprenant le Bas-Empire et l'Empire Ottoman.* — Paris, Amyot, 1853; 2 vol. in-8.

**Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'études, publiée sous la direction de M. Pierre* Lacau. I. G. Maspero. *Les Mémoires de Sinouhit.* — II. W. Golenischef. *Le Conte du naufragé.* — III. V. Loret. *L'inscription d'Ahmès fils d'Abora.* — IV. Henri Gauthier. *La grande inscription dédicatoire d'Abydos.* — V. Gaston Maspero. *Hymne au Nil.* — Gaston Maspero. *Les Enseignements d'Amenemhaït Ier à son fils Sanouasrît Ier.* — VII. Jean Lesquier. *Grammaire égyptienne.* — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1908-1914; in-4. [M. I. P.]

Ralli (Augustus). *Christians at Mecca.* — London, William Heinemann, 1909, in-16.

Rampoldi (Gio. B.). *Annali Musulmani.* — Milano, Tipografia Rusconi, 1822-1826; 12 vol. in-8.

Ravaisse (Paul). *Un ex-libris de Guillaume Postel* (Extrait). — Paris, Domascène Morgand, 1913; gr. in-8. [A.]

Report of the Officer in charge of Archæological Researches in Mysore on the working of his Department during the year 1913-1914, with the Government Review thereon. — S. l. n. d., in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

Report (The Second Triennial) on the Search for Hindi Manuscripts for the years 1909, 1910, and 1911, by Shyam Behari Misra, assisted by Sukhdeo Behari Misra. — Allahabad, Indian Press, 1914; in-8. [Gouvernement de l'Inde.]

Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1914. — Rangoon, Government Printing, 1914; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

ROTHSCHILD (H. de). *Notes africaines.* — Paris, Calmann Lévy, 1896; in-18.

ROUSSEAU (Bon A.). *Parnasse oriental ou Dictionnaire historique et critique des meilleurs poètes anciens et modernes de l'Orient.* — Alger, Brachet et Bastide, août 1841; gr. in-8.

**Royal Geographical Society. Year-Book and Record, 1914.* — London, 1914; in-8.

SAADI. *Gulistan* (publié par le prince MALCOME KHAN). — London, Matbaaé-Tarakki, 1302; in-8. [Don de M. Mirza Muhammad Qazwíni.]

Serat Tjenṭini, babon asli saking kiṭa Leiden ing negari Nederland... Djilid III-IV. — Betawi, Ruygrok en Co., 1914; in-4. [Société des Sciences et Arts de Batavia.]

Sir Jamsetjee Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume. Papers on Iranian subjects, written by various Scholars..., edited by JIVANJI JAMSHEDJI MODI. — Bombay, Fort Printing Press, 1914. in-4. [Parsee Punchayet.]

SKRINE (Francis Henry). *The Expansion of Russia.* Third edition. — Cambridge, at the University Press, 1915; pet. in-8. [Dir.]

STANLEY (Henri M.). *A travers le continent mystérieux.* Ouvrage traduit de l'anglais, avec l'autorisation de l'auteur, par Mme H. LOREAU, et contenant 9 cartes et 150 gravures. — Paris, Hachette et Cie, 1879; 2 vol. gr. in-8.

SOPHRONIUS (Le P.). *Sermon pour le Vendredi-Saint, prononcé en l'église catholique de Smyrne, l'an 1644.* — A Paris, E. Duverger, 1827; in-32.

STODDART (Anna M.). *The Life of Isabella Bird (Mrs. Bishop).* — London, John Murray, 1908; in-8, cartes et fig.

Tagore Law Lectures, 1912. ACHARYO (Bijay Kisor). *Codification in British India.* — Calcutta, S. K. Banerji and sons, 1914; in-8. [Université de Calcutta.]

Tagore Law Lectures, 1913. DUTT (Samatul Chandra). *Compulsory Sales in British India.* — Calcutta, S. Miller and Co., 1915; in-8. [Université de Calcutta.]

University of California Publications in Semitic Philology, VI, 1, p. 1-164. ABUL'-MAHÂSIN IBN TAGHRÎ BIRDÎ's *Annals*.... edited by William

Popper, VI, I, 1. — Berkeley, The University of California Press, 1915 ; gr. in-8 [Dir.].

University of Pennsylvania. The University Museum, publications of the Babylonian Section. IV, 1, *Historical Texts*, by Arno Poebel. — V, *Historical and grammatical Texts*, by Arno Poebel. — VI, 1, *Grammatical Texts* by Arno Poebel.— Philadelphia, published by the University Museum, 1914 ; 3 vol. in-4. [Dir.]

Uttararâmacarita, with the Commentary of Ghanasyâma, and with *Notes and Introduction* by P. V. Kane. — Bombay, The Oriental Publishing Company, 1915 ; pet. in-8. [Don de M. Kane.]

Vast (Henri). *Atlas universel de géographie physique, politique et économique.* Précédé de cartes historiques par L. Grégoire. — Paris, Garnier frères, s. d. ; gr. in-4.

Vernes (Maurice). *Les emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin.* — Paris, Ernest Leroux, 1914 ; in-8 [A.].

Youssouf Fehmi. *Histoire de la Turquie.* Préface de M. Antoine Baumann. — Paris, Perrin et Cie, 1909, pet. in-8.

Zambaco Pacha (Dr. A. Démétrius). *Les Eunuques d'aujourd'hui et ceux de jadis.* — Paris, Masson et Cie, 1911 ; pet. in-8.

II. Périodiques.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1914, avril-novembre. — Paris, Auguste Picard, 1914 ; in-8.

**L'Afrique française*, août 1914-mars 1915. — Paris, 1914-1915 ; in-4.

Akhbar el-Harb (Les Nouvelles de la guerre), journal arabe publié par le Gouvernement général de l'Algérie (à partir du n° 1). — Alger, 1914-1915 : in-fol. [Gouvernement général de l'Algérie.]

**American Journal of Archæology*, Second Series, XVIII, 4. — Concord, N. H., 1914-1915 ; in-8.

**The American Journal of Philology*, XXXV, 3-4 ; XXXVI, 1. — Baltimore, 1914-1915 ; in-8.

**The American Journal of Semitic languages and literatures*, Second Series, XXX, 4 ; XXXI, 1-2. — Concord, N. H., The Rumford Press, 1914-1915 ; in-8.

**Analecta Bollandiana*, XXXIII, 2. — Bruxelles et Paris, 1914; in-8.

**Ararat*, année 1914, n° 7. — Etchmiadzin, 1914; in-8.

**The Asiatic Review*, New Series, Nos. 11-15. — London, 1914-1915; in-8.

**L'Asie française*, juillet 1914-mars 1915. — Paris, 1914-1915; in-4.

**Bessarione*, fasc. 128-130. — Roma, Max Bretschneider, 1914; in-8.

**Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, LXX, 1-4. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1914-1915: in-8.

**Boletin de la Real Academia de la Historia*, LXV, 3-6; LXVI, 1-4. — Madrid, Fortanet, 1914-1915; in-8.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Num. 166-172. — Firenze, presso la Biblioteca Nazionale Centrale, 1914-1915; in-8. [Dir.]

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, 1914, 1re et 2e livraisons. — Paris, Imprimerie nationale, 1913; in-8, [M. I. P.]

Bulletin de l'Association amicale franco-chinoise, VI, 2-4. — Paris, Imprimerie Paul Dupont, 1914; in-8. [Dir.]

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XIV, 2-5. — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914; gr. in-8.

**Bulletin de la Société des Études indochinoises de Saïgon*, n° 65. — Saïgon, C. Ardin, 1914; in-8.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, octobre-novembre 1914. — Toulouse et Paris, 1914; in-8.

Epigraphia Indica, X, V. — Bombay, British India Press, 1910; in-4.

General Catalogue of all Publications of the Government of India, and local Governments and Administrations, No. 21, 1913, Part I. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1913; in-8. [Gouvernement de l'Inde.]

**The Geographical Journal*, October 1914; April 1915.— London, 1914-1915; in-8.

**La Géographie*, XXIX, 6; XXX, 1-6. — Paris, Masson et Cie, 1914; gr. in-8.

Government Book Depot, Judah Ezekiel Street, Rangoon, Catalogue of

Books, 3ost June-31 December 1914. — Rangoon, Superintendent Government Printing, 1913-1914, 2 fasc. in-8. (Gouvernement de l'Inde.)

India, September 18, 1914. April 16, 1915. — London, 1914-1915; in-fol. [Dir.]

**The Indian Antiquary*, August-November 1914; January 1915. — Bombay, British India Press, 1914-1915; in-8.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, X, 5-9. — Calcutta, 1914; in-8.

Journal des Savants, juillet-décembre 1914. — Paris, Hachette et Cie, 1914; in-4 [M. I. P.].

**The Journal of the Anthropological Society of Bombay*, X, 3-4. — Bombay, British India Press, 1914; in-8.

**Journal of the Gipsy Lore Society*, New Series, VII, 3-4. — Edinburgh University Press, 1914; in-8.

The Journal of the Natural History Society of Siam, I, 2. — Bangkok, 1914, in-8. [Don de MM. Luzac and Co.]

**Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. XLV, 1914. — Shanghai, Kelly and Walsh, 1914; in-8.

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, October 1914-January 1915. — London, 1914-1915; in-8.

**Das Land der Bibel*, I, 3. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914; in-8.

Ligue internationale pour la défense des droits des peuples. Cahiers mensuels, 1re et 2e années. — Paris, 1912-1913, pet. in-8. [Don de M. Mirza Muhammad Qazwíni.]

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXV, 5-8. — London, 1914; in-8.

The Maha-Bodhi and the United Buddhist World, XXII, 8-12; XXIII, 1-2. — Colombo, Maha-Bodhi Press, 1914-1915; in-8 [Dir.].

Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, III, 8; V, Extra No., p. 1-91. — Calcutta, 1914-1915, in-4.

**Le Monde oriental*, VIII, 2-3. — Uppsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1914; in-8.

The Moslem World, IV, 3; V, 1-2. — London, Christian Literature Society for India, 1914-1915; in-8.

**Notulen van de Algemeene en Directiervergarderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, LII, 1-4. — Batavia, G. Kolff en Co., 1914, in-8.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. Nouvelle série, fasc. 11-13. — Paris, Imprimerie nationale, 1914; in-8. [M. I. P.]

**Oudheidkundig Dienst in Nederlandsch-Indië. Oudheidkundig-Verslag*, 1914, 2-4. — Batavia, Albrecht en Co., 1914; in-8.

The Oxford Indian Magazine, 1914. — Oxford, 1914; in-8. [Dir.]

**Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement*, October 1914-April 1915. — *Annual Report*... for the year 1914. — London, 1914-1915; in-8.

**Polybiblion*, août 1914-mars 1915. — Paris, 1914-1915; in-8.

**Rapporten van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië*, 1913. — Batavia, Albrecht en Co., 1914; in-4.

**Revue africaine*, n° 293. — Alger, Adolphe Jourdan, 1914; in-8.

**Revue archéologique*, juillet-août 1914. — Paris, 1914; in-8.

**Revue biblique*, octobre 1914. — Paris, J. Gabalda, 1914; in-8.

**Revue critique*, 48e et 49e années, 8 août 1914-27 mars 1915. — Paris, Ernest Leroux, 1914-1915; in-8.

**Revue de l'Orient chrétien*, 1914, n° 3. — Paris, A. Picard et fils, 1914; in-8.

**Revue des études juives*, n° 135. — Paris, Durlacher, 1914; in-8.

**Revue du Monde musulman*, vol. XXVIII, septembre 1914. — Paris, Ernest Leroux, 1914; in-8.

**Revue indochinoise*, juillet 1914-février 1915. — Hanoï, 1914-1915; in-8.

The Rikugo-Zasshi, nos 402-408. — Tokyo, Tōitsu Kristokyō Kōdōkwai, 1914; in-8. [Don de M. F. Nau.]

**Rivista degli studi orientali*, VI, 6. — Roma, presso la Regia Università, 1914; in-8.

**Sphinx*, XVIII, 3-5. — Upsala, A.-B. Akademiska Bokhandeln, 1914; in-8.

**Tidschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LVI, 3-6. — Batavia, Albrecht en Co., 1914; in-8.

T'oung Pao, XV, 3-4. — Leide, E. J. Brill, 1914; in-8.

**Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen,* LXI, 1-2. — Batavia, Albrecht en C°, 1914; in-4.

**Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* XXXVII, 3. — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914; in-8.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* XXXIII, 1, 3, 4. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1914; in-8.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1915.

SUR LA RÉCITATION PRIMITIVE DES TEXTES BOUDDHIQUES,

PAR

M. SYLVAIN LÉVI.

La tradition bouddhique a conservé le souvenir d'une séance mémorable où le Bouddha entendit un humble moine réciter devant lui, en son honneur, plusieurs des textes sacrés destinés à entrer un jour dans le canon de l'Église.

Nous avons en pali deux rédactions de cet épisode, l'une dans le Vinaya, Mahavagga, V, 13, l'autre dans l'Udāna, V, 6. Nous en avons une rédaction sanscrite dans le Divyāvadāna, I, avadāna de Koṭikarṇa; cet avadāna est en réalité un extrait du Vinaya des Mūla Sarvastivādin (cf. Huber, *B.E.F.E. O.*, 1907, 1 et suiv.; S. Lévi, *T'oung Pao,* 1907, 105 et suiv.). M. Chavannes a traduit du chinois le récit parallèle du Che song liu, le Vinaya des Sarvastivādin (*Cinq cents Contes et Apologues,* II, 237 et suiv.). Il ne sera pas inutile de réunir ces textes, de les éclaircir, d'y joindre les autres parallèles dont nous disposons encore; nous aurons à rechercher si les multiples rédactions supposent un original commun,

et, subsidiairement, si cet original consacre l'antiquité d'une section du Tripiṭaka.

I. Vp. — *Vinaya pali*, Mahāvagga, V, 13. MahāKātyāyana est installé au pays d'Avanti, au mont Papāta, près Kuraraghara. Soṇa Kuṭikaṇṇa devient son disciple, reçoit l'ordination, sollicite la faveur de rendre visite au Bouddha. MahāKātyāyana le charge de consulter le Bouddha sur des points intéressants. «Par étapes, il arriva à Sāvatthi, au Jetavana, le parc d'Anāthapiṇḍika; il se rendit à l'endroit où était Bhagavat, salua Bhagavat et s'assit un peu de côté. Et Bhagavat dit au vénérable Ānanda : Prépare un siège et une couche, ô Ānanda, pour ce moine qui arrive. Le vénérable Ānanda se dit : Puisque Bhagavat me donne l'ordre de préparer un siège et une couche pour le moine qui arrive, c'est que Bhagavat veut demeurer avec ce moine dans la même cellule; Bhagavat veut demeurer avec le vénérable Soṇa dans la même cellule. Donc il prépare un siège et une couche pour le vénérable Soṇa dans la cellule même où demeurait Bhagavat. Or, Bhagavat passa la plus grande partie de la nuit au grand air, puis il rentra dans la cellule. Et le vénérable Kuṭikaṇṇa aussi passa la plus grande partie de la nuit au grand air, puis il rentra dans la cellule. Et Bhagavat, à l'heure où la nuit s'éclaire, vers l'aube, s'adressa au vénérable Soṇa : Que la Loi t'inspire, lui dit-il, dans toute sa clarté, pour que tu la récites! — Ainsi soit-il, Bhagavat! dit le vénérable Soṇa, et pour obéir au Bhagavat il récita tous les Aṭṭhakavaggika avec l'intonation. Et alors Bhagavat, quand le vénérable Soṇa eut fini de réciter avec l'intonation, le félicita : Bien, bien, ô moine! tu as bien pris les Aṭṭhakavaggika; tu les as bien travaillés; tu les as bien retenus; tu as une belle voix, bien articulée, sans rien de sourd ni d'avalé, et qui fait bien comprendre le sens. Depuis quand es-tu ordonné, moine? — Un an, Bhagavat. — Et pourquoi

donc, moine, as-tu tellement tardé? — Depuis longtemps, ô Bhagavat! j'avais bien vu le péché dans les désirs; et puis la vie domestique est embarrassée, pleine d'affaires, pleine d'occupations. Et Bhagavat, ayant connu ce cas, formula cette formule à ce moment même :

« Quand il a vu le péché dans le monde, quand il a connu la Loi, quand il est dégagé des conditionnements, le Noble ne se plaît pas au mal, il se plaît dans la doctrine, pur qu'il est. »

II. U. — L'Udāna, V, 6, reproduit le texte du Vinaya avec de simples variantes verbales; pourtant il convient de noter qu'il spécifie le nombre des Aṭṭhakavaggika récités par le moine : « tous les seize Aṭṭhakavaggika ».

III. MSv. — Le *Vinaya des Mūla Sarvāstivādin* (*Divyāvad.*, I; trad. chinoise, Tōk., XVII, 4, 104[b]-109[b]; trad. tibétaine, *Dulva*, 1, 378-405) a, suivant ses procédés ordinaires, développé l'épisode de Koṭikarṇa jusqu'à en faire un petit roman. Koṭikarṇa naît au pays d'Aśmāparāntaka, au village de Vāsava; il est le fils d'un riche marchand nommé Balasena. Le narrateur raconte avec de copieux détails sa naissance, et l'origine de son nom, et le luxe de ses premières années, puis ses voyages extraordinaires qui le menèrent aux cités infernales; rentré au pays natal, il se convertit, s'attache à MahaKatyāyana, reçoit l'ordination, et part pour rendre visite au Bouddha. Le récit de son entrevue avec le Maître suit de près le texte pali. « Il arriva par étapes à Srāvastī. Alors le vénérable Śroṇa Koṭikarṇa déposa sébile et froc, lava ses pieds, se rendit à l'endroit où était Bhagavat, et, s'y étant rendu, s'assit un peu de côté. Et là Bhagavat dit au vénérable Ānanda : Va, Ānanda; prépare un banc pour le Tathāgata et pour Śroṇa Koṭikarṇa dans la même cellule. — Bien, maître, dit le vénérable Ānanda; et il prépara le banc pour le Tathāgata et Sroṇa Koṭi-

karṇa (etc. . . jusqu'à :) quand il l'eût préparé, il se rendit au lieu où était Bhagavat, et s'y étant rendu il dit à Bhagavat : Il est prêt, maître, le banc pour le Tathāgata et pour Śroṇa Koṭikarṇa dans la même cellule; maintenant, quand le maître le voudra. Et Bhagavat se rendit à la cellule de Śroṇa Koṭikarṇa, et, s'y étant rendu, il entra dans la cellule et s'assit. Et il considéra en fixant sa pensée bien en face. Et le vénérable Śroṇa Koṭikarṇa, ayant lavé ses pieds en dehors de la cellule, entra dans la cellule, s'assit les jambes croisées en fixant sa pensée bien en face. Cette nuit-là, Bhagavat et le vénérable Śroṇa Koṭikarṇa la laissèrent passer dans un noble silence. Et Bhagavat, à l'heure où la nuit s'éclaire, vers l'aube, s'adressa au vénérable Śroṇa Koṭikarṇa : Que la Loi t'inspire, lui dit-il, dans toute sa clarté, telle que je l'ai énoncée, moi qui l'avais reconnue, moi qui m'étais pleinement éveillé par moi-même. Et alors le vénérable Śroṇa, sur l'invitation du Bhagavat, avec le timbre [1] du pays d'Aparāntaka, récita tout

[1] La tradition semble avoir préservé ici une expression ancienne que la langue classique ignore par ailleurs. Le tibétain rend *guptikā* par *ṅa ro,* que S. C. Das traduit «a loud, deep voice : a cry»; on emploie ce mot pour le rugissement du lion, du tigre, etc. La traduction chinoise a supprimé ce passage; mais la comparaison des textes parallèles, et spécialement de Sv., plus étroitement apparenté à MSv., montre clairement qu'il s'agit de désigner «une prononciation spéciale, un accent local». On retrouve une expression voisine de celle-ci dans le Divyāv., au Māndhātavadāna (XVII), qui est lui aussi emprunté au Vinaya des MSv. «Or, quand le roi Murdhata et Śakra, l'Indra des dieux, eurent pris place sur le même siège, il n'y avait aucune différence, aucune distinction entre eux, aucune particularité individuelle, soit stature, soit corpulence, soit éclat du teint. Par le timbre de voix (*svaraguptyā*) [on pouvait cependant les distinguer]. Et en dehors du timbre de voix, rien? [Si;] par le regard qui ne clignait pas chez Śakra, l'Indra des dieux.» Le passage correspondant ne se retrouve pas dans la version chinoise du Vinaya (Tok., XVII, 6, 13 et suiv.), ni dans la traduction séparée donnée par Che-hou (*ibid.*, VI, 6). L'expression paraît aussi dans le Vinaya pali, Culla Vagga, V, 3, 1, dans un passage sur lequel j'aurai l'occasion d'insister, *inf.*, p. 429. Le Bouddha y interdit la récitation chantée; il énumère les défauts qu'elle entraîne «en se passionnant pour son propre timbre (*sarakutti*), on brise sa méditation». Buddhaghosa

au long, avec l'intonation, l'Udāna, le Pārāyaṇa, la Satyadṛṣṭi, les Śailagāthā, les Munigathā, les Arthavargīya sūtra. Et alors le Bhagavat, ayant connu que le vénérable Sroṇa Koṭikarṇa avait fini de parler, dit ceci au vénérable Śroṇa Koṭikarṇa : Bien, bien, Śroṇa! Harmonieuse est la Loi que tu as dite, que tu as prononcée, la Loi telle que je l'avais énoncée, moi qui l'ai reconnue, moi qui me suis pleinement éveillé par moi-même. »

Śroṇa Koṭikarṇa procède alors à la consultation dont il était chargé; il n'est pas question de l'apophtegme (udāna) qui concluait le récit dans I et II.

IV. Sv. — Le *Vinaya des Sarvāstivādin,* conservé seulement dans sa version chinoise (*Che song liu* = daśādhyāya vinaya), raconte l'histoire de Koṭikarṇa (Tōk., XVI, 4, 56[a]) presque dans les mêmes termes que le Vinaya des Mula Sarvāstivādin; le récit y est aussi développé, chargé des mêmes incidents. Le pays d'où Koṭikarṇa est originaire, désigné comme l'Aśmāparānta dans III, est appelé ici Aśmakāvanti. Pour l'épisode de la visite au Bouddha, je reproduis (en la modifiant parfois) la traduction donnée par M. Chavannes. « Par étapes successives, il arriva dans le royaume de *Chö-wei* (Śrāvastī). Il vit le Bouddha; il posa son visage sur les pieds de celui-ci et s'assit de côté. C'est une règle constante observée par tous les Bouddhas que, lorsque vient un moine étranger, le Bouddha

glose vaguement : « c'est produire des intonations » (*saraguttiṁ sarakiriyaṁ*). MM. Oldenberg et Rhys Davids ont traduit « accuracy in the sound » qui paraît s'écarter du sens. Le mot revient dans l'Atthasālinī, § 44 : « Le Bouddha, fabriquant un Bouddha magique, lui donna tel ou tel costume, tel ou tel vase, tel ou tel timbre de voix. » La graphie des manuscrits palis hésite entre *sarakutti* et *saragutti*. Le sanscrit semble attester que la dernière forme est correcte. Le flottement, s'il est ancien, montre bien que le mot avait cessé d'être compris; on aurait pris la sonore intervocalique pour l'altération populaire d'une sourde primitive qu'il convenait de restituer. C'est un cas qui n'est pas, tant s'en faut sans exemples dans le pali (cf. *Journ. asiat.*, 1912, II, 495 et suiv.).

lui demande de ses nouvelles en ces termes : Êtes-vous à bout de patience? Restez-vous calme et joyeux? N'avez-vous pas éprouvé des difficultés en mendiant votre nourriture? N'êtes-vous pas fatigué du voyage? Alors donc le Bouddha posa ces questions [1] [répétées intégralement dans le texte] à Koṭikarṇa, qui répondit : En vérité, ma patience n'est pas à bout; je reste calme et joyeux; je n'ai point éprouvé de difficultés en mendiant ma nourriture; je ne suis point fatigué du voyage. — C'est une règle constante observée par tous les Bouddhas que, lorsqu'ils passent la nuit dans le même endroit qu'un moine étranger, ils chargent un serviteur de disposer un lit et sa literie dans la chambre pour le moine étranger. En ce temps, le Bouddha ordonna à Ānanda de disposer son lit et la literie dans la chambre pour le moine étranger. Ānanda fit alors cette réflexion : Puisque tel est l'ordre du Bouddha de disposer un lit et sa literie pour le moine étranger, c'est donc que le Bouddha, l'Honoré du monde, aujourd'hui veut certainement passer la nuit dans la même chambre que ce moine. Il se rendit alors dans la demeure du Bouddha, et disposa un lit et sa literie pour le moine étranger. Après quoi il revint annoncer : Ô Maître (bhadanta), j'ai disposé un lit et sa literie pour le moine étranger. Maintenant que c'est fait, le Bouddha connaît lui-même le temps [où il convient de se rendre dans sa demeure]. Le Bouddha se leva de son siège et se rendit dans sa demeure. Quand il fut arrivé à l'endroit où il devait prendre place, il étendit un niṣīdana, et, croisant les jambes, il s'assit accroupi. Koṭikarṇa se rendit dans la demeure du Bouddha, et quand il fut entré, il adora en posant son visage sur les pieds du Bouddha; à l'endroit où il devait prendre place, il étendit un niṣīdana, et, croisant les jambes, il s'assit accroupi. Tous deux restèrent silencieusement en contemplation

[1] Le Bouddha pose exactement les mêmes questions à Koṭikarṇa dans l'Udāna, *supra*, II.

pendant la plus grande partie de la nuit; quand minuit fut passé et qu'on fut entré dans la seconde partie de la nuit, le Bouddha dit à Koṭikarṇa : Ô moine, psalmodiez! Koṭikarṇa émit des sons subtils et récita les sūtra du Pārāyaṇa et du Satyadarśa (*po-lo-yen sa-tchö-t'o-chö sou-tou-lou*). Quand il eut fini, le Bouddha le loua en disant : Très bien, ô moine; vous déclamez bien la Loi; vous savez déclamer avec la prononciation du pays d'Avanti; votre élocution est parfaitement claire et nette; elle est parfaitement facile à comprendre. Ô moine, vous aimez à étudier, vous aimez à psalmodier. Le Bouddha, qui savait ce qui en était, lui demanda : Pourquoi êtes-vous entré si tard en religion? Koṭikarṇa répondit : O Maître, je connaissais depuis longtemps les maux que causent les désirs, mais pour quelque raison provenant d'une cause antérieure, je n'avais pu sortir du monde. Il prononça alors ces stances [1] :

« Quand il a vu le péché dans le monde, quand il a vu la Loi, il ne se plaît pas dans les entraînements (āsrava); le noble ne se plaît pas dans le mal; le méchant ne se plaît pas dans le bien.

« Quand il a vu définitivement le suc de la Loi, le suc de la Loi met fin aux passions; dégagé des brûlures, sorti de tous les maux, il obéit à la Loi, il se réjouit au suc de la Loi. »

V. Mśs. — Le *Vinaya des Mahīśāsaka,* préservé dans la traduction chinoise (*Mi-cha-se pou ho hi Ou fen liu* = pañcā-

[1] J'ai modifié la traduction de ces vers telle que l'avait donnée M. Chavannes, grâce aux textes correspondants que j'ai pu retrouver. J'ai déjà signalé plus haut que la première stance se retrouve en pali dans l'Udāna, où elle est rattachée aussi à l'histoire de Koṭikarṇa. Elle reparaît ici associée à une autre stance qui a été recueillie en pali dans le Sutta Nipāta, v. 257 :

pavivekarasaṁ pītvā rasaṁ upasamassa ca
niddaro hoti nippāpo dhammapītirasaṁ pivan.

Les deux stances se retrouvent réunies dans l'Udānavarga, XXVIII, 4 et 5. Les circonstances ne me permettent pas de me reporter aux originaux rapportés

dhyaya vinaya, au chap. 21, raconte l'histoire de Koṭikarṇa (Tok., XVI, 2, 30[a]) à peu près de la même manière que le Vinaya pali. MahaKātyayana réside en *A-chö-po a-yun-teou* (Aśpakāvantau), dans la montagne *Po-leou-to*. Koṭikarṇa devient son disciple, reçoit l'ordination, sollicite l'autorisation d'aller voir le Bouddha. MahaKatyāyana le charge de consulter le Bouddha, qui réside alors à Śrāvastı. «Il se rendit là où était le Bouddha, salua de sa tête les pieds du Bouddha, et communiqua les questions de son maître. Le Bouddha dit à Ānanda : Prépare un lit pour ce moine qui est arrivé. Ānanda réfléchit et se dit : Le Bouddha veut passer la nuit avec ce moine; voilà pourquoi il m'ordonne de lui préparer un lit. Et il en prépara un dans la cellule du Bouddha. Le Bouddha passa la nuit avec Koṭikarṇa dans la même cellule. La première partie de la nuit, le milieu de la nuit se passèrent en silence, sans une parole. A la fin de la nuit, le Bouddha eut cette pensée : Ce fils de famille est d'une tenue noble, docile et soumis : je vais lui faire dire la Loi. Et il lui dit : Veuillez énoncer la Loi. Et Koṭikarṇa, ayant reçu cette instruction, récita le Sutra des Seize Sections de Sens (義 品 = arthavarga). Et quand il eut fini, il resta silencieux. Le Bouddha dit :

par la mission Pelliot pour les transcrire; mais la version tibétaine correspond bien à la version chinoise, là où celle-ci s'écarte du pali :

4. *'j'ig rten ñes dmigs mthoṅ ba daṅ* | *'gog par 'gyur ba'i čhos mthoṅ bas* |
loke ādınavaṁ dṛṣṭvā nirodhanaṁ dharmaṁ dṛṣṭvā

'phags pa sdig la dga' mi byed | *sdig čan dge la dga' mi 'gyur* ||
āryaḥ pāpe na ramate pāpo śubhe na ramate.

5. *legs par ñer śi'i ro daṅ ni* | *rab tu dben pa'i ro śes pa*
su upaśamasya rasaṁ praviveka rasaṁ jñātvā.

rims nad med čiṅ sdig med la | *čhos la dga' ba'i ro dag 'thuṅ* ||
nirjvaro niṣpāpo dharmaprītirasaṁ piban.

Bien! bien! Les hommes de ce royaume prononcent-ils tous ainsi? Il répondit : Il y en a qui me surpassent. (Le Bouddha) demanda encore : Pourquoi es-tu resté si longtemps dans ce royaume-là sans venir me voir? (Koṭikarṇa) répondit : J'ai connu de bonne heure les fautes et les maux du désir; mais il y a des raisons qui ne m'ont pas permis de venir plus tôt. Et alors Bhagavat dit à ce propos une stance :

« Quand il a vu le péché dans le monde, il s'appuie lui-même sur la pratique de la Loi; le sage ne se plaît pas au mal : pour le mal il n'éprouve pas de joie. »

VI. Dhg. — Le *Vinaya des Dharmagupta*, qui n'est lui aussi conservé que dans sa version chinoise (*Sseu fen liu* = caturadhyāya vinaya), est apparenté étroitement au Vinaya pali et à celui des Mahīśāsaka. L'histoire de Koṭikarṇa s'y retrouve à la section sur le cuir (Tōk., XV, 5, 53[b]; chap. 39). MahaKatyayana réside en Avanti, dans un repli du mont *Keou-lou houn-ki* «joie de Kuru» (Kurunanda?). Koṭikarṇa devient son disciple, est ordonné, demande l'autorisation d'aller voir le Bouddha. Son maître consent, et le charge de consulter le Bouddha. «Koṭikarṇa avait su par ouï-dire que Bhagavat demeurait alors à Rājagṛha, au mont Gṛdhrakuṭa. Il prit alors ses trois vêtements, sa sébile, et se rendit à l'endroit où était le Bouddha; de la tête et du visage il salua les pieds du maître, puis il s'assit en face, un peu de côté. Et alors le Bouddha le réconforta en lui disant : Demeures-tu en paix et en sécurité? N'as-tu pas eu à souffrir pour le boire et le manger? Il répondit au Bouddha : Je demeure en paix et en sécurité : je n'ai pas eu à souffrir pour le boire et le manger. Le Bouddha ordonna à Ānanda de préparer un siège pour le moine étranger. Alors Ānanda, connaissant par lui-même que c'est la Loi constante, quand Bhagavat veut passer la nuit en compagnie d'un moine étranger, qu'il ordonne à Ānanda de préparer

un siège, aussitôt qu'il eut entendu les paroles du Bouddha, retourna dans la cellule du Bouddha et y prépara un siège en face du siège du Bouddha. Et Koṭikarṇa, à son tour, entra dans la cellule du Bouddha et s'assit en face du Bouddha. Alors Bhagavat l'invita à s'asseoir à son aise, et ensuite il interrogea Koṭikarṇa en ces termes : Peux-tu dire la Loi? Koṭikarṇa, ayant entendu cette instruction du Bouddha, se plaça devant le Bouddha et dit les Seize Phrases de Sens (義 句 = arthapada), sans ajouter ni omettre, sans violer la Loi des textes sacrés, avec une intonation pure et claire; sections et phrases étaient en ordre, claires et nettes, faciles à comprendre. Et alors Bhagavat eut cette pensée : Bien, bien, ô moine! Les Seize Phrases de Sens, sans ajouter ni omettre, sans violer la Loi des textes sacrés, avec une intonation très pure et claire, sections et phrases y sont en ordre, claires et nettes, faciles à comprendre! Le Bouddha interrogea Koṭikarṇa : Qu'est-ce que tu faisais d'abord?» Koṭikarṇa raconte sa conversion, expose les difficultés de règlement qui ont retardé son ordination, et sollicite un adoucissement des formalités pour les pays excentriques.

VII. Msgh. — Le *Vinaya des Mahāsāṅghika* affirme ici encore son originalité fondamentale (Tōk., XV, 9, 61ª; chap. 23 *Mo-ho-seng-k'i liu*). Il ne s'agit plus de Kātyāyana ni de l'Avanti; l'épisode y est rattaché à Pūrṇa et au *Chou-na*, le Śroṇaparānta. Le Vinaya rappelle brièvement les sept voyages maritimes de Pūrṇa, ses richesses, sa conversion, son départ pour le Śroṇaparānta avec l'autorisation du Bouddha. «Dans le royaume de Chou-na, il y avait un notable nommé *T'a-p'o* (Dhava = Bhava du Pūrṇavadāna), qui avait fait installer une chambre de santal. — Ici, il faut énoncer tout au long l'avadana de Koṭikarṇa jusqu'à ce passage : . . . . . et il désira sortir du monde. Pūrṇa, pour le sauver, le fit sortir du monde, et le fit

śrāmaṇera. Cela dura ainsi sept ans ; comme il était difficile de réunir une assemblée religieuse, il ne recevait pas la pleine ordination. Au bout des sept années, T'a-p'o, ayant fini de bâtir une chambre de santal, l'ayant ornée et parée, invita la Communauté et lui distribua de pieuses offrandes ; il fit don de la chambre à Pūrṇa. A cette occasion, il se trouva dix moines qui récitaient et retenaient le Vinaya. Comme il y avait une assemblée ainsi réunie, Pūrṇa conféra l'ordination complète à Koṭikarṇa. Quand il eut reçu l'ordination, il adressa une demande à son maître : Je désire aller à Śrāvastī saluer Bhagavat et le contempler. Veuillez m'y autoriser. [Pūrṇa] répondit : Fais comme tu le désires. Retiens bien ceci : tu iras de ma part consulter Bhagavat et le consulter sur cinq choses que je désire. Koṭikarṇa ayant entendu ces instructions, se rendit par degrés là où était Bhagavat ; de la tête il vénéra les pieds de Bhagavat et s'assit en face de lui, un peu de côté. Le Bouddha dit à Ānanda : Prépare un lit et de la literie pour le moine étranger. Or, quand le Bhagavat dit à Ānanda de préparer un lit et de la literie, il faut savoir que [l'étranger] passera la nuit dans la même cellule que Bhagavat ; quand il le dit à Darba Mallaputra (*T'o-piao-mo-lo-tseu*), il faut savoir que [l'étranger) aura une cellule selon son rang. Le Tathāgata, au commencement de la nuit, dit la Loi pour les auditeurs (śrāvaka) ; au milieu de la nuit il retourna dans sa cellule qu'il illumina d'un éclat constant. Le Bouddha interrogea le moine : Est-ce que tu récites les textes sacrés ? Il répondit : Je les récite. — Quels textes sacrés ? — Le texte sacré des Huit Varga (八跋耆 [ou cor. 祇] = Aṣṭavarga). Le Bouddha dit : Tu peux le réciter ! Et alors il le récita avec les menues intonations. Et ensuite [le Bouddha] le questionna sur les phrases et le sens (句義 = pada-artha). Il put répondre à chaque question. Le Bouddha lui dit : Bien ! bien ! bien ! Dans ce que tu récites, les mots, les syllabes, les phrases, le sens sont tels

que je les ai énoncés d'abord. Et alors le Bhagavat prononça une stance :

« Le noble ne se plaît pas au mal ; le méchant ne se plaît pas au bien. Quand on a reconnu le péché dans le monde, on produit la pensée d'aller en hâte au Nirvāṇa.

« Le Bouddha dit : Bien, bien ! Entre mes disciples, Koṭikarṇa est le premier de ceux qui comprennent en triomphant des maladies. »

Les indications relatives aux textes récités par Koṭikarṇa présentent un accord remarquable. Le Vinaya pali nomme « les Aṭṭhavaggika » et l'Udana précise « les 16 Aṭṭhavaggika » ; les Dharmagupta, les Mahīśāsaka de même : « les 16 Arthavarga (vargīya). Les Mahasaṅghika semblent introduire une divergence numérique : « les 8 (= aṣṭa) varga ». Les Mula Sarvāstivādin nomment « les Arthavargīya sutra » à la suite d'une série d'autres textes ; la version chinoise du Vinaya des Sarvastivādin ne nomme que deux des premiers textes de la série : « le Pārāyaṇa et le Satyadarśa » ; mais on n'en peut rien conclure avec assurance, puisque le traducteur chinois du Vinaya des Mula Sarvāstivādin — et c'est pourtant Yi-tsing — a simplement supprimé toute l'énumération et résumé cette partie du récit en ces termes : « Le Bouddha demande à Cent-mille-oreilles (*Yi eul* = Koṭikarṇa) le bhikṣu : Peux-tu réciter le Sutra et le Vinaya qui ont été énoncés par moi, tels qu'ils ont été énoncés par moi qui avais parfait la Voie ? Et il lui fit réciter les Sūtra. Et quand Koṭikarṇa eut fini de réciter les Sutra, le Bouddha le loua en disant : Bien ! bien ! Les Sūtra que tu as récités sont parfaitement nets et clairs jusque dans les moindres détails. [Et Koṭikarṇa soumet alors au Bouddha la consultation dont il est chargé] [1]. » On pourrait être tenté

[1] La suite du texte, autant que les habitudes consacrées des traducteurs

de croire que la liste des titres donnée dans le texte sanscrit est une interpolation, si la version tibétaine du Dulva ne venait pas contrôler — et sur certains points rectifier — le texte sanscrit. Il est donc permis de croire que le Vinaya des Sarvastivadin contenait la même énumération que le Vinaya des Mula Sarvastivadin, avec lequel il est si étroitement apparenté. Le texte canonique visé sous ces appellations multiples est sans aucune espèce de doute le recueil de l'Aṭṭhakavagga, qui forme le livre IV du Sutta Nipata pali. L'Aṭṭhakavagga consiste dans une série de 16 poèmes; de là «les 16» de U. Dhg. Mśs. Ces seize poèmes sont, conformément au procédé ordinaire des diascévastes indiens, classés par ordre de longueur croissante : I a 6 vers; II, III, IV, V ont 8 vers; VI, VII en ont 10; VIII en a 11; IX, 13; X, 14; XI, 16; XII, 17; XIII, XIV, XV, 20; XVI, 21. Ainsi, sur les seize pièces, quatre seulement ont huit vers; il est difficile de concevoir pourquoi le livre aurait été appelé «Le livre des Huit», comme il est désigné dans la version chinoise de Msgh., et comme M. Rhys Davids (*J.P.T.S.*, 1896, 93) interprète le titre («The Book of the Eights. It is so called because each of the poems 2, 3, 4, and 5 of the chapter in question consists of eight verses»). Mais en face de cette interprétation qui rappelle assez bien le «lucus a non lucendo», la forme pracrite *aṭṭhaka* admet encore une autre équivalence sanscrite : *aṭṭha* = *artha*, et c'est ainsi que l'ont expliquée les traducteurs chinois de Dhg. (*yi kiu* = artha-pada), de Mśs. (*yi pin* = arthavarga); c'est ainsi que l'entendait, dès le IIIe siècle, le traducteur chinois Tche K'ien qui a traduit (entre 223 et 253) la collection de l'Aṭṭhakavagga, stances et narrations explicatives, sous le titre de *Yi tsou king* 義足經 = artha-pada-sūtra (Nj., 674; Tōk., XIV, 5, 55b). Enfin c'est cette forme qu'emploie le Msv. :

chinois permettent d'en juger, introduit d'ailleurs l'expression artha-pada (*kiu yi*, à dire vrai = pada-artha, au lieu de *yi kiu* = artha-pada).

artha-vargīyāṇi sūtrāṇi, rendu fidèlement dans le Dulva tibétain par : *don kyi choms kyi mdo*. C'est aussi sous le titre d'Arthavargīya que l'ouvrage est cité par Vasubandhu dans l'Abhidharmakośa : *tathā hy Arthavargīyeṣūktam*. Le commentateur de l'Abhidharma, Yaśomitra, précise la citation : « Les Arthavargīya sūtra, qui font partie du Kṣudraka [Āgama]. Ils disent, en effet : *tasya cet kāmayānasya*, etc. » Et Yaśomitra glose ensuite un à un les mots du texte cité [1], si bien qu'il est facile, en les rapprochant, de rétablir le vers original :

tasya cet kāmayānasya chandajātasya dehinaḥ
te kāmā na samṛdhyanti śalyaviddha iva rūpyate.

C'est exactement le second vers de l'Aṭṭhakavagga pali (Sutta Nipāta 767) :

tassa ce kāmayānassa chandajātassa jantuno
te kāmā parihāyanti sallaviddho va ruppati.

Les Arthavargīya sūtra sont encore cités dans le Bodhisattvabhūmi (*Muséon*, 1906, p. 225) :

yāḥ kāścana saṁvṛtayo hi loke
sarvā hi tā munir nopaiti
a[nupagaḥ saḥ kenopādadīta
dṛṣṭe śrute kān]tim asaṁprakurvan.

C'est aussi un vers de l'Aṭṭhakavagga (Mahāviyūha 3; Sutta Nipāta, 897) :

yā kāc imā sammutiyo puthujjā
sabbā va etā na upeti vidvā
anupāyo so upayaṁ kim eyya
diṭṭhe sute khantim akubbamāno.

[1] Tatha hy Arthavargiyeṣuktam iti. Arthavargıyāṇi sutrāṇi yāni Kṣudrake paṭhyante. teṣuktam. tasya cet kamayanasya iti vistaraḥ. tasya dehinaḥ kamayanasya chandajatasya yadi kāma viṣaya na saṁṛdhyanti na śaṃpadyante śalyaviddha ivasau rupyate badhyata ity arthaḥ.

L'Arthavarga se présente donc comme une collection particulière dans les récits parallèles qui ont pour héros Koṭikarṇa; il est traduit en chinois comme une collection particulière dès le milieu du IIIe siècle; il est cité comme une collection particulière par Vasubandhu et par Asaṅga. Le flottement du titre, *Artha-pada* chez les uns, *Artha-varga* chez les autres, correspond exactement au flottement du titre d'un autre recueil; le pali et le chinois appellent *Dhammapada* la collection que le sanscrit, et le tibétain d'après le sanscrit, nomment *Udāna-varga*; *pada* et *varga* alternent normalement, de part et d'autre, dans la nomenclature canonique. Le parallélisme s'étend même plus loin; l'Arthapada et le Dharmapada se font pendant; ils correspondent aux deux fins essentielles de l'activité humaine, l'intérêt pratique et l'idéal. Arthapada et Dharmapada apparaissent donc comme les vénérables prototypes des collections à la Bhartṛhari; Nītiśataka et Vairāgyaśataka procèdent plus ou moins directement de ces deux modèles. Le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin qui, dans son énumération de textes, nomme l'Udāna et l'Arthavarga, ne les met point en rapport immédiat : l'un ouvre la liste, l'autre la termine. Mais le Vinaya des Dharmagupta, dans son récit du Concile de Rājagṛha (chap. 54; Tōk., XV, 6, 51[a]), énonçant le contenu du cinquième Agama, le Kṣudraka, classe à côté l'un de l'autre le *Kiu yi* (*king*) = *Arthapada* [littéralement : *pada-artha*] et le *Fa kiu* (*king*) = *Dharmapada*. Dans le canon de cette école, tout au moins, on rapprochait étroitement les deux collections.

L'épisode auquel se lie si régulièrement la mention de l'Arthavarga est un des morceaux les plus authentiques de la plus ancienne tradition. Toutes les écoles s'accordent dans les détails mêmes du récit; on pourrait supposer, comme on s'est plu si souvent à le faire, que le Vinaya pali a été servilement copié par tous les autres, si les données initiales du cadre ne protestaient pas par leurs divergences contre cette interprétation sim-

pliste. Koṭikarṇa est, dans presque tous les textes, le disciple de MahaKatyayana; mais les Mahasaṅghika en font un disciple de Pūrṇa. On devine aisément la raison de cette déviation; Koṭikarṇa porte un surnom embarrassant : Śroṇa; Pūrṇa est, d'autre part, l'apôtre du pays de Śroṇa Aparānta; à tort ou à raison, le surnom du héros et le nom du pays ont été mis en rapport et du coup Pūrṇa se trouvait introduit. Le pays où résident MahaKatyāyana et Koṭikarṇa est dans Vp. (= U.) Avanti; de même dans Dhg., dans Mśs., c'est Aspakāvanti, et dans Sv. Aśmakavanti. MSv. relie ce groupe aux Mahāsaṅghika par la désignation combinée d'Aśma Aparāntaka. La localité où Mahā-Kātyāyana est fixé s'appelle, dans Vp., Kuraraghara au mont Papata (U. : au mont Pavatta); dans Dhg., le mont Kuru-joie; dans Mśs., le mont Paruta; dans Sv. et MSv., le village de Vasavagrama. Koṭikarṇa rejoint le Bouddha à Śrāvastī, au Jetavana, selon tous les textes, sauf pourtant le Dhg., qui place la scène à Rājagṛha, au mont Gṛdhrakuṭa. Mais, à partir de ce point, sur la visite de Koṭikarṇa au Bouddha, l'unanimité des textes contraste avec les variations du préambule. On sent qu'on touche une tradition stable, définitivement fixée. On peut rétablir un plan schématique incident par incident, phrase par phrase, et, dans plus d'un passage, presque mot par mot. Koṭikarṇa s'approche (*upasaṁkram*) du Bouddha, se prosterne, s'assoit un peu de côté (*ekānte niṣaṇṇa*). [Règles générales d'accueil suivies par les Bouddhas, Sv.] [Questions posées par le Bouddha à l'arrivée de Koṭikarṇa, Sv. Dhg. U.] Le Bouddha ordonne à Ananda de disposer une couche. Ananda comprend l'intention du Bouddha et prépare la couche du moine étranger dans la cellule du Bouddha [autrement le Bouddha se serait adressé à Dabba Mallaputra, Msgh.]. Le Boudda rentre dans sa cellule après minuit [après avoir récité la Loi pour les Śravaka, Msgh.]; Koṭikarṇa l'y suit. [A l'aube, S. MSv.] le Bouddha demande à Koṭikarṇa de réciter la Loi.

Koṭikarṇa récite l'Arthavarga [et d'autres textes, MSv. Sv.] avec l'intonation. Le Bouddha félicite Koṭikarṇa de sa récitation si fidèle à l'original [et de sa prononciation, Vp. U. Sv.; et de son élocution claire et nette, facile à comprendre, Vp. U. Dhg. Sv.]. Pourquoi a-t-il tant tardé? [à entrer en religion, Vp. U. Sv.; à venir, Mśs.; la question manque à MSv. et Msgh.] Koṭikarṇa s'excuse, Vp. U. Sv. Le Bouddha prononce un udāna [sauf dans Dhg. et MSv.; suivi d'un second udāna, Sv.].

Si la visite de Koṭikarṇa au Bouddha remonte, comme nous le croyons établi, à la plus ancienne tradition, la collection de l'Arthavarga, qui était dès cette époque considérée comme un texte canonique, remonte plus haut encore. Nous sommes en droit de classer l'Arthavarga parmi les monuments les plus anciens de la littérature bouddhique.

Comme nous l'avons noté déjà, le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin ne se contente pas de faire réciter par Koṭikarṇa, au cours de la nuit qu'il passe avec le Bouddha, le texte des Arthavargīya Sūtra. Il place cette collection au bout d'une liste de titres que les éditeurs du Divyāvadāna, Cowell et Neil, ont rigoureusement reproduits sur la foi de leurs manuscrits : *Udānāt pārāyaṇāt satyadṛṣṭaḥ* (*°ṭhāṃ MSS.*) *śailagāthā munigāthā arthavargīyāṇi* (*arthavadg. MSS.*) *ca sūtrāṇi*. La version chinoise du Vinaya des Sarvāstivādin, comme nous l'avons également observé, ne mentionne que deux de ces textes : *Po-lo-yen* (= Pārāyaṇa) et *Sa-tchö-t'o-chö* (= Satyadarśa). La version chinoise de MSv. supprime entièrement la liste; mais le Dulva tibétain, toujours si pieusement fidèle, nous offre un sûr instrument de contrôle. La liste des textes récités par Koṭikarṇa s'y trouve figurée ainsi : 1° *ched du brjod pa* «dit à une occasion» (= udāna); 2° *pha rol (tu) 'gro phyin* «passage de l'autre côté» (= pārāyaṇa); 3° *bden pa'i mthoṅ ba* «vue de la vérité» (= satyadṛṣṭi); 4° *ri* [éd. *rig*] *gnas kyi chigs su bćad pa*

«vers de l'habitant de la montagne» (= śailagāthā); 5° *thub pa'i chigs su bćad pa* «vers du sage» (= munigāthā); 6° *gnas brtan kyi chigs su bćad pa* «vers de celui qui se tient ferme» (= sthaviragathā); 7° *gnas brtan ma'i chigs su bćad pa* «vers de celle qui se tient ferme» (sthavirigathā); 8° *don gyi ćhoms kyi mdo* «sutra de la section du sens» (= arthavarga sūtra). Non seulement ce texte permet de rectifier les ablatifs inintelligibles : *udānāt pārāyaṇāt* (qu'il faut lire *udānaṁ pārāyaṇaṁ*), mais encore il atteste que la liste originale, telle que le traducteur l'avait sous les yeux, comprenait aussi deux collections correspondant aux Theragāthā et aux Therīgāthā du pali. Le Divyāvadāna, d'ailleurs, se rectifie lui-même; dans l'avadāna de Pūrṇa, qu'il emprunte aussi au Vinaya des MSv., figure la même liste de titres. Les marchands avec qui Pūrṇa s'est embarqué «récitent tout au long, avec l'intonation, au moment de l'aube, l'Udāna, le Pārāyaṇa, les Satyadṛśaḥ, les Sthaviragāthāḥ, les Śailagāthāḥ, les Munigāthāḥ, les Arthavargīya sūtra» (p. 34-35). Yi-tsing, cette fois, a respecté en partie le texte; il traduit (Tōk., XVII, 4, 9[b], col. 5): «les stances de l'*Ou-t'o-nan* (Udānam) 嗢拕南頌, les stances des Présidents (Sthaviragāthāḥ) 諸上座頌, les stances de *Che-lo* (Śailagāthaḥ) 世羅尼 [corr. 之] 頌, les sūtra des sens réunis (Arthavargiya sutra) 衆義經». Burnouf, qui a traduit l'avadāna de Pūrṇa dans son *Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien*, n'avait pas pu, naturellement, reconnaître sous ces désignations les ouvrages visés; il avait rendu le passage ainsi (p. 248): «les hymnes, les prières qui conduisent à l'autre rive, les textes qui découvrent la vérité, les stances de Sthaviras, celles qui sont relatives aux diverses sciences, celles des solitaires, ainsi que les sutras renfermant des sections relatives aux intérêts temporels».

M. Rhys Davids a été le premier à saisir et à signaler la portée de cette nomenclature (*Note on some of the Titles used in*

the Bhabra Edict of Asoka, dans *Journ. Pali Text Soc.*, 1896, 93-101). Il a reconnu dans les Munigāthāḥ, les Śailagathāḥ, et les Arthavargīya sūtra trois des morceaux qui composent le Sutta Nipāta : le Munisutta (12 de l'Uragavagga), le Selasutta (7 du Mahāvagga) et l'Aṭṭhakavagga. On est surpris qu'un connaisseur aussi compétent n'ait pas relevé le titre du Pārāyaṇa qui forme la dernière section du Sutta Nipāta pali. Le Pārāyaṇa est une des collections les plus authentiquement établies. L'Aṅguttara Nikāya s'y réfère expressément trois fois : *Pārāyaṇe Puṇṇakapañhe*, I, 133 ; *Pār° Udayapañhe*, I, 134 ; *Pār° Metteyapañhe*, III, 399 et 401. Le Vinaya des Sarvāstivādin nomme aussi le Pārayaṇa parmi les « grands sutra » dans un passage qui intéresse au plus haut degré l'histoire du Canon (chap. XXIV ; Tōk., XVI, 4, 53[a]). « Dans le cas d'un upāsaka qui est très instruit, très savant. Les grands sutra sont *Po-lo-cha-t'i-kia* 波羅紗提伽 [en langue des Tsin, sutra de la pureté 清淨經], — *Po-lo-cha-t'a-ni* 波羅紗大尼 [en langue des Tsin, sūtra d'unique pureté 淨經], — *Pan-chö-t'i-li-kien* 般闍提利劍 [en langue des Tsin, sutra de samādhi 三昧經], — *Mo-na-chö-lan-tch'eou* 摩那藍裯 [en langue des Tsin, sutra de la conversion 化經], — *P'o-lo-siao-chö-lan* 婆羅小闍藍 [en langue des Tsin, sutra de Brahma 梵經], — *A-tch'a-na-kien* 阿吒那劍 [en langue des Tsin, sutra de conciliation des esprits démoniaques 鬼神成經], — *Mo-ho-cha-mo-k'i-kien* 摩訶紗摩耆劍 [en langue des Tsin, sūtra de la grande assemblée 大會經], — *A-lo-kia-tou-po-mo* 阿羅伽度波摩 [en langue des Tsin, sutra de la comparaison avec le serpent 蛇譬經], — *Che-li-tch'a-na-tou-tch'a-ye-che-yue-t'i* 室唳吒那都叉耶時月提 [en langue des Tsin, sūtra de la délivrance par suppression intégrale 索滅解脫經], — *Che-kia-lo-po-lo-nien-nai* 釋伽羅波羅念 [corr. 思 *sseu?*] 奈 [en langue des Tsin, sūtra des questions de Śakra 釋問經], — *Mo-ho-ni-t'o-n'a-po-li-ya-ye* 摩呵尼陀那波梨耶夜 [en langue des Tsin,

sūtra de la grande cause 大因緣經], — *P'in-po-cha-lo-po-lo-che-k'ia-mo-nan* 波頻娑羅波羅時伽摩南 [sūtra de Bimbasāra venu au devant (du Bouddha) 洴沙迎經], — *Pan-chö-yeou-po-t'o-na-kan-t'i-k'ia* 般闍優波陀那肝提伽 [en langue des Tsin, sūtra du rejet des cinq principes de réception 五受陰却經], — *Cha-t'o-ye-to-ni* 沙陀耶多尼 [en langue des Tsin, sūtra des six catégories de la nature 六情部經], — *Ni-t'o-na-san-yeou-k'i-to* 尼陀那散猶乞多 [en langue des Tsin, sūtra des catégories de domaines réunies 同界部經], — *Po-lo-yen* 波羅延 [en langue des Tsin, sūtra du chemin au-delà 過道經], — *A-tch'a-p'o-k'i-ye-sieou-to-lou* 阿陀婆耆耶修妬路 [en langue des Tsin, sūtra des vertus rassemblées 衆德經], — *Sa-k'i-t'o-chö-sieou-to-lou* 薩耆陀舍修妬路 [en langue des Tsin, sūtra de la vue des vérités 諦見經]. Si cet upāsaka ne les a pas encore appris et veut les apprendre, ou si les ayant appris il les a oubliés et veut les réciter, et qu'il envoie chercher un bhikṣu avec ce message : Le bhadanta est très instruit, très versé dans les grands sūtra, du *Po-lo-so...* au *Sa-k'i-t'o-che-sieou-to-lou* ; ou bien je ne les ai pas encore appris et je veux les apprendre ; ou bien je les ai oubliés et je veux les réciter. Que le bhadanta vienne pour me faire recevoir l'instruction, étudier, réciter, questionner sur le sens. Si l'affaire ne dépasse pas sept jours, il faut accepter. »

Le thème, on le voit, est identique au Mahāvagga pali, III, 5, 9 : « Dans le cas d'un upāsaka qui sait réciter un suttanta. S'il envoie quelqu'un chez des bhikkhu pour leur dire : Que les bhadanta viennent, ils apprendront ce suttanta, autrement le suttanta s'écroule. Si la chose peut se faire en sept jours, qu'on la fasse. » Le cas est également traité dans le Varṣāvastu des Mahīśāsaka, des Dharmagupta, des Mūla Sarvāstivādin et des Mahāsaṅghika. Mais le Vinaya des Sarvāstivādin est le seul à insérer la liste que j'ai reproduite. On peut aisément identifier les textes cités. Le *Po-lo-cha-t'i-kia* « la pureté » est le Prāsadika

du Dīrgha Āgama 17 = Dīgha Nikāya 29. Le *Po-lo-cha-t'a-ni* « unique pureté »? Le *Pan-chö-t'i-li-kien* « les trois savoirs » [corr. 明 pour 昧] est le 26 du Dīrgha = 13 du Dīgha (Tevijjā) sur les Cinq Tīrthya. Le *Mo-na-chö-lan-tcheou* la « conversion » est peut-être la conversion de Mahāli et de Jāliya, 6 et 7 du Dīgha. Le *P'o-lo-siao* [corr. *mo* 木 pour 小] *-chö-lan* « Brahma » est le Brahmajāla du Dīrgha 21 = Dīgha 1. *L'A-tch'a-na-kien* « conciliation des esprits démoniaques » est l'Aṭānatīya du Dīgha 32 qui manque au Dīrgha Āgama chinois, mais qui devait pourtant faire partie de la collection sanscrite, puisqu'il se trouve classé ici au milieu des sūtra du Dīrgha. Le *Mo-ho-cha-mo-k'i-kien* « grande assemblée » est le Mahāsamaya de Dīrgha 19 = Dīgha 20. *A-lo-kia-tou-pa-mo* « comparaison avec le serpent » est l'Alagaddupamā de Majjhima 22 = Madhyama 200. Le *Che-li-tch'a-na-tou* [corr. *san* 散 pour *tou* 都?] *-tch'a-ye-che-yue-t'i* « délivrance par suppression intégrale » est le Tṛṣṇāsaṁkṣayavimukti de Madhyama 201 = Majjhima 38 Taṇhāsaṅkhaya [vimutti]. Le *Che-kia-lo-po-lo-nien* [corr. *sseu*?]*- nai* « questions de Śakra » est le Śakrapraśna de Dīrgha 14 = Dīgha 21. Le *Mo-ho-ni-t'o-na-po-li-ya-ye* « la grande cause » est le Mahānidānaparyāya de Dīrgha 13 = Dīgha 15. Le *P'in-po-cha-lo-po-lo-che-k'ia-mo-nan* « Bimbasāra vient au-devant » est sans doute le Pabbajjā sutta du Sutta Nipāta, Mahāvagga 1 = Mahāvastu II, 198 = Mūla Sarvāstivādi Vinaya, Saṁghabhedavastu, chap. 4; Tōk., XVII, 3, 17[b] = Dharmagupta Vinaya, Upasaṁpadāvastu, chap. 31; Tōk., XV, 5, 1[b]. — Le *Pan-chö-yeou-po-t'o-na-kan-t'i-kia* « rejet des cinq principes de réception » est la 1[re] section du Saṁyukta Āgama, Pañcopādānaskandhikā = 3[e] vagga du Saṁyutta Nikāya. Le *Cha-t'o-ye-to-ni* « les six catégories de la nature » est la 2[e] section du Saṁyukta, Ṣaḍāyatana = 4[e] vagga du Saṁyutta. Le *Ni-t'o-na-san-yeou-k'i-to* « les catégories de domaines réunies » est la 3[e] section du Saṁyukta, Nidānasaṁyukta = 2[e] vagga du Saṁyutta. Le *Po-lo-yen* « chemin au-

delà » et l'*A-tch'a-p'o-k'i-ye-sieou-to-lou* « les diverses vertus » sont le Pārāyaṇa et les Arthavargīya sūtra du Sutta Nipāta. Enfin le *Sa-k'i-t'o-chö-sieou-to-lou* « vue de la vérité » est le même texte énigmatique que nous avons vu paraître dans l'épisode de Koṭikarṇa chez les Sarvāstivadin et chez les Mula Sarvāstivādin. La liste des « grands sūtra » comprend donc au moins 6 textes du Dīrgha (13, 14, 17, 19, 21, 26, et probablement deux autres encore), 2 du Madhyama (200, 201), 3 sections du Saṁyukta (1, 2, 3), 2 collections et 1 texte qui font partie du Sutta Nipāta pali (Pārāyaṇa, Arthavarga, Bimbisārapratyudgamana = Pabbajjā sutta).

L'Arthavarga (Aṣṭavarga) et le Pārāyaṇa se trouvent encore rapprochés dans un passage du Vinaya des Mahāsāṅghika, chap. 23 (Tōk., XV, 8, 93[a]), à propos de la prescription comptée comme le 4[e] pācittiya du Pātimokkha pali : interdiction de réciter la Loi, pada par pada, à une personne qui n'a pas reçu l'ordination. Le Msgh. V. introduit la prescription par un récit original : « Le Bouddha réside dans la ville de la Grande Jongle (Aṭavī). Développement comme ci-dessus. En ce temps il y avait un moine résidant qui enseignait à beaucoup de gens l'énoncé 說 phrase par phrase 句 句 (= padaśaḥ) du *Po-lo-ye-na* 波 羅 耶 那 (Pārāyaṇa). Alors il y eut un brahmane qui eut cette pensée : En quel lieu se trouvent les lois supérieurement excellentes? C'est là que je sortirai du monde. Et, ayant eu cette pensée, il se rendit par degrés au monastère de la Grande Jongle avec le désir de sortir du monde. Il vit le moine qui enseignait à une multitude de jeunes gens la récitation 誦. Comme les jeunes gens, il s'installa dans la salle d'études, et reçut les sons 聲 de la récitation. Et alors le brahmane eut cette pensée. Voici que maintenant je désire et je recherche les lois supérieurement excellentes pour sortir de ce monde en conformité avec elles. Et là-dessus, en criaillant comme les jeunes gens, il s'installa dans la salle d'études et

apprit les sons de la récitation, si bien qu'on ne pouvait plus savoir qui était le maître, qui était l'élève. Et cet homme, quand il eut vu, ne sentit naître en son cœur ni respect ni foi. Enfin, sans avoir vu le Bouddha, il s'en retourna chez lui et il ne sortit pas du monde. Les moines pour cette raison allèrent informer le Bhagavat. Le Bouddha dit : Faites venir ce moine résidant. Quand il fut venu, le Bouddha questionna le moine résidant : Est-ce bien vrai? Il répondit : C'est vrai, Bhagavat! Le Bouddha dit : C'est mal. Que signifie que tu aies appris à un homme qui n'avait pas reçu l'ordination la récitation de la Loi par pada. A dater d'aujourd'hui et pour l'avenir vous ne consentirez plus, pour un homme qui n'a pas reçu l'ordination, à lui apprendre la récitation de la Loi par pada..... Si un moine fait dire par un homme qui n'a pas reçu l'ordination les sons 聲 (litt. «intonation») : «L'œil est impermanent» un temps en élevant le ton, un temps en l'abaissant, un temps en l'arrêtant court (一時舉一時下一時斷聲), qu'ils y prennent ensemble plaisir et qu'ils ne comprennent pas, — c'est un péché po-ye-ti. L'oreille, le nez, la langue, le corps, l'esprit, les dix-huit domaines (dhātu), les cinq principes (skandha), les six domaines, etc... jusqu'à : toutes les lois sont douleur, impermanence, impersonnalité, etc... Si un moine communique à ses disciples marchant avec lui ou installés avec lui le texte sacré des Huit classes 八群經 (= Aṣṭa-varga sūtra), le texte sacré du *Po-lo-ye-na* 波羅耶那經 (Pārāyaṇa), le texte sacré des difficultés de discussion 論難經, le texte sacré du lac *A-neou-ta* 阿耨達池經, le texte sacré des Pratyekabuddha 緣覺經 et toutes sortes de textes de ce genre, s'il leur fait tantôt élever ensemble la voix, tantôt l'abaisser ensemble, tantôt l'arrêter ensemble, il doit alors leur parler ainsi : Retenez bien que vous devez réciter comme je récite, etc... » L'Aṣṭavarga (= Arthavarga) et le Pārāyaṇa figurent ici en tête des sūtra qui servent à l'enseignement des

novices. Les autres textes mentionnés sont obscurs. Il semble pourtant qu'il s'agit encore de collections. L'Anavataptahrada sutra est probablement le premier enseignement d'Abhidharma prononcé par le Bouddha (cf. Atthasālinī 544; et Dhammapad-Atthakathā sur vers 181, vol. III, 222-223). Le Loun-nan 論難 rappelle par son titre le Tsa nan 雜難 «Difficultés (ou Questions) diverses» que le Vinaya des Dharmagupta (chap. 54; Tōk., XV, 6, 51[a]) classe dans le Kṣudraka, après l'Arthavarga 句義, le Dharmapada 法句, le Pārāyaṇa, et avant les Ārya-gāthāḥ 聖偈 (= Sthaviragāthāḥ?) qui terminent la collection; c'est peut-être le Niddesa.

Les autres Vinaya, dans la prescription correspondante (Vp. pacittiya 4; Dhg. pāc. 6; Tōk., XV, 3, 59[a]; Mśs. pāc. 6; *ib.*, XVI, 1, 35[a]; Sv. pāt. 6; *ib.*, XVI, 3, 63[b]; MSv. pāt. 6; *ib.*, XVI, 9, 5[b]), n'énoncent pas les titres particuliers.

Dans la littérature secondaire du Bouddhisme sanscritisant, le Pārāyaṇa et l'Arthavarga continuent à être cités comme des collections autonomes. Sans essayer, naturellement, d'en suivre l'histoire détaillée, je signale quelques exemples. L'Abhidharma-Mahāvibhāṣā, que la tradition assigne aux 500 Arhat réunis en concile par Kaniṣka, cite à plusieurs reprises l'un et l'autre; je ne noterai ici que le passage où ils sont cités tous les deux à la suite, au chap. 4 (Tōk., XXII, 1, 19[b]). » Le *Po-lo-yen-na* 波羅衍拏 dit: «suit le vers 2 du Posālamāṇava, 15, 1113». Et dans les Arthavarga 衆義品 il est dit: «suit le vers 13 du Kalahavivada, 11, 874». Le Mahā Prajñā Pāramitā Śāstra, qui passe pour l'œuvre de Nāgārjuna, cite dès son premier chapitre (Tōk., XX, 1, 13[a]) «la question de *Mo-k'ien-t'i* (= Mākandika)» dans les sutra *A-t'o-p'o-ki king* 阿他婆耆經 = Aṭṭhavagga 9 v., 3-6; un peu plus loin, au chap. 3 (*ib.*, 27[a]) «la question d'*A-k'i-to* (= Ajita)» dans le *Po-lo-yen king* 波羅延經 = Pārāyaṇavagga 2, v. 1032 et suiv. Aśvaghoṣa se plaît à rappeler «les Brahmanes du Pārāyaṇa» dans le Buddhaca-

rita (trad. chinoise, v. 1681) et dans le Sūtrālaṃkāra, conte 43 (cf. *Journ. as.*, 1908, II, 118). J'ai déjà cité plus haut les passages de l'Abhidharmakośa et de la Bodhisattvabhūmi où Vasubandhu et Asaṅga citent les Arthavargīya sūtra.

Ainsi la comparaison des Vinaya nous permet de remonter dans le passé obscur de la littérature bouddhique. L'antiquité de l'Arthavarga est garantie par l'accord unanime des Vinaya sur le même épisode. Le Pārāyaṇa n'a pas à produire en sa faveur une preuve aussi convaincante; il n'en reste pas moins qu'il est mentionné dans des passages différents par les Vinaya des Sarvāstivādin, des Mūla Sarvāstivādin, des Dharmagupta, et des Mahāsāṃghika. Voilà donc reportés dans un lointain respectable deux des collections qui ont constitué en pali le Sutta Nipata. (J'observe en passant qu'un des sutta incorporés dans une autre partie de ce recueil, le Brāhmaṇadhammika du Cūlavagga 7, est désigné, lui aussi, comme un Pārāyaṇa, le Brāhmaṇa Pārāyaṇa 梵波羅延 dans la collection du Madhyama Āgama où il a été introduit, sūtra 156, chap. 39 de la version chinoise; Tōk., XII, 6, 96[a].) On aimerait sans doute à en définir avec plus de précision la date; on pourrait être tenté de chercher une indication positive dans les limites des pays de stricte observance, telles que le Bouddha les définit pour répondre à la consultation de Koṭikarṇa. Mais les localités désignées varient d'un texte à l'autre, et les mêmes noms sont localisés dans des directions différentes (cf. Pelliot, *B.É.F.E.O.*, 1904, 379-381). Enfin cette partie de la consultation manque aux Mahīśāsaka et aux Mahāsāṃghika. On ne saurait lui attribuer la même autorité qu'au récit de la visite. Si, d'autre part, les *Munigāthā* dont Aśoka recommande la lecture (édit de Bhabra, 5) sont bien les mêmes *Munigāthāḥ* que le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin énumère avec les Śailagāthāḥ, entre le Pārāyaṇa et les Arthavargīya sutra, il faudrait en conclure que certains morceaux du

Sutta Nipātā remontent, dans leur rédaction originale, au IIIᵉ siècle avant J.-C., sinon plus tôt encore[1]. L'époque d'Aśoka est toujours le dernier terme positif où puisse aboutir une recherche de chronologie indienne.

L'épisode de Koṭikarṇa, que je viens d'étudier pour en dégager des informations sur le canon primitif, fournit aussi de curieux renseignements sur les procédés de récitation en usage dans l'ancienne église. Le Vinaya pali raconte que Koṭikarṇa récita les textes «avec l'intonation» (*sarena abhāsi*); les Mūla Sarvāstivādin disent de même qu'il «fit la récitation avec l'intonation» (*svareṇa svādhyāyaṁ karoti*). Puṇyatrāta, le traducteur du Vinaya des Sarvāstivādin en chinois, rend l'expression de l'original sanscrit par ces mots : «il émit des sons subtils et déclama» 發細聲誦. Buddhabhadra, dans sa traduction du Vinaya des Mahāsāṁghika, se sert exactement de la même périphrase : «en sons subtils, il déclama» 細聲誦. L'un et l'autre ont, presque dans le même temps et sans aucune probabilité d'emprunt réciproque, essayé de gloser à la chinoise l'expression *svareṇa* consacrée par la tradition. La traduction du Vinaya des Dharmagupta par Buddhayaśas, et la traduction du Vinaya des Mahīśāsaka par Buddhajīva, qui datent, elles aussi, du début du vᵉ siècle, se contentent de dire toutes deux que Koṭikarṇa «énonça» 說 les textes. Le mot

[1] Puisque j'ai mentionné l'édit de Bhabra, on me permettra de signaler en passant que le chinois semble bien aider à résoudre une des difficultés de ce texte. Aśoka classe le *Vinayasamukase* en tête des lectures recommandées; le mot *samukase* est obscur. On a comparé depuis longtemps la formule : *yā buddhānaṁ sāmukkaṁsikā dhammadesanā* qui se lit dans l'Aṅguttara, VIII, 12, 9 et VIII, 21, 6. Les deux sutra correspondants de l'Āgama ont été recueillis dans le Madhyama ; mais le premier (Sīha) s'arrête au cours du § 7 (sutra 18 du Madhyama : Tok., XII, 5, 21). Le second (Ugra; nº 38; Tok., *ib.*, 52ᵇ, col. 9) rend ainsi la formule : 如諸佛說正法要 «comme les Bouddhas énoncent l'abrégé de la bonne Loi». 要 *yao* signifie «l'abrégé, l'essentiel» à peu près comme le sanscrit *sāra*. Il semble donc légitime de traduire *Vinayasamukase* par «l'abrégé du Vinaya».

svara est malheureusement susceptible de plusieurs sens. Il peut désigner soit l'accent de mot, tel qu'il existait dans la langue védique et tel que Pāṇini l'enseigne encore, — soit le ton de diction qui répond à l'intensité de la voix, — soit enfin la note musicale. En tant qu'intervalles musicaux, les *svara* sont au nombre de sept ou six, constituant la gamme indienne. En tant que déterminés par le volume de la voix, les *svara* sont au nombre de trois : 1° faible ou bas (*mandra*, *nīca*, *nīcaistara*); 2° moyen (*madhyama*); 3° élevé, haut (*uttara*, *uccaistara*). En tant qu'accents de mot, les *svara* sont aussi au nombre de trois : aigu, grave, circonflexe (*udātta*, *anudātta*, *svarita*). Comment choisir entre ces trois significations? La question n'est pourtant pas sans importance; nous retrouvons sous un autre aspect le problème de l'antiquité des textes. Il s'agit de savoir si les premiers textes canoniques remontaient jusqu'à l'époque où l'accent propre du mot, l'accent de hauteur, était encore en usage, autrement dit vers Pāṇini et les derniers textes védiques (Śatapatha Brāhmaṇa, Taittirīya Brāhmaṇa, Taittirīya Āraṇyaka).

Les compliments que Bhagavat adresse à Koṭikarṇa pour le féliciter de sa récitation n'apportent pas à la solution un élément décisif. « Tu as une belle voix, dit le Vp., bien articulée, sans rien de sourd ni d'avalé, et qui fait bien comprendre le sens. » — « Tu déclames 讚 bien la Loi; tu sais déclamer 讚誦 avec la prononciation 語聲 du pays d'Avanti: ton élocution est parfaitement claire et nette; elle est parfaitement facile à comprendre. O moine! tu aimes à étudier, tu aimes à déclamer 誦. » — Dans MSv., Bhagavat s'écrie simplement : « Harmonieuse (*madhura*) est la Loi que tu as dite (*bhāṣita*), que tu as reproduite (*praṇīta*). » — Dhg. loue surtout la fidélité de la récitation : « Sans ajouter ni omettre, sans violer la loi des sūtra, avec une intonation 音聲 pure et claire; sections et phrases étaient en ordre, claires et nettes, faciles à

comprendre.» — Mśs. se borne à vanter la prononciation d'Avanti : «Bien ! bien ! les hommes de ce royaume prononcent-ils 語 tous ainsi ? (Koṭikarṇa) répondit : Il y en a qui me surpassent.» — Msgh., comme Dhg., constate essentiellement la fidélité de la reproduction : «Bien ! bien ! dans ce que tu déclames 誦, les mots, les syllabes, les phrases, le sens, sont tels que je les ai énoncés d'abord.» Le mot chinois *song* 誦, dont la plupart des traducteurs se sont servis, signifie au propre : «réciter en chantant, lire ou apprendre de mémoire en chantant». La déclamation de Koṭikarṇa est une mélopée, avec des modulations assez marquées pour qu'il soit méritoire de rester clair, net, intelligible.

Si, pour nous éclairer, nous cherchons des textes parallèles, nous observons tout d'abord que la tradition védique sur ce point manque, elle aussi, de précision. L'expression de MSv. *svareṇa svādhyāyaṁ karoti* reparaît dans les Śrautasūtra de Lāṭyāyana, I, 8, 9 (*etasyāṁ paṅktau trir gāyatraṁ gāyed iti Dhānañjayyaḥ svādhyāyasvareṇa manasaiva yajamāna upasvaret*). Le commentateur Agnisvāmin note sur ce passage : «Le *svādhyāya svara*, c'est l'intonation basse. Mais d'autres disent : C'est l'intonation dont on se sert pour la récitation obligatoire des textes sacrés, c'est-à-dire l'intonation moyenne (*svādhyāyasvareṇa mandreṇeti apare bruvate yena svareṇa nityaḥ kriyate teneti madhyameneti*).»

Le terme de *sarabhañña* (= sc. *svarabhāṇya*), dont le Vp. se sert pour désigner la récitation de Koṭikarṇa (*Soṇassa sarabhaññapariyosāne abbhanumodi*), reparaît encore dans ce Vinaya. La question de la mélopée s'était imposée de bonne heure à la casuistique ; elle ouvrait un conflit entre les rigoristes intransigeants et les esprits cultivés, qui se refusaient à proscrire l'art de la religion. Le Culla Vagga, V, 3, autorise expressément le *sarabhañña* :

«Or, en ce temps-là, le groupe des six moines chante la Loi

avec l'intonation prolongée du chant (*āyatakena gītassarena*). Les gens s'agacent, se fâchent, s'irritent: Tout comme nous autres nous chantons, voilà que ces Samaṇa Sakyaputtiya chantent la Loi avec l'intonation prolongée du chant. Les moines entendirent les gens qui s'agaçaient, se fâchaient, s'irritaient. Ceux des moines qui avaient peu de désirs s'agacent, se fâchent, s'irritent: Comment donc? ces moines du groupe des six, ils vont chanter la Loi avec l'intonation prolongée du chant? Et alors ces moines rapportèrent l'affaire à Bhagavat. Est-il vrai, demanda Bhagavat, que vous... etc. — C'est vrai, Bhagavat. Bhagavat... etc..., ayant parlé de la Loi, s'adressa aux moines : Il y a cinq fautes, ô moines, quand on chante la Loi avec l'intonation prolongée du chant : 1° on se laisse prendre soi-même à son intonation (*sara*); — 2° les autres se laissent prendre aussi à l'intonation ; — 3° les maîtres de maison s'agacent; 4° en se passionnant pour son propre timbre (*sarakutti*), on brise sa méditation ; — 5° les gens d'après en viennent à suivre l'exemple (Aṅgutt. Nik., III, 251 ; Pañcakanip., § 209). Voilà les cinq fautes, ô moines, quand on chante la Loi avec l'intonation prolongée du chant. Il ne faut pas, ô moines, chanter la Loi avec l'intonation prolongée du chant. Qui chante commet une mauvaise action. — Or, en ce temps-là les moines se font un remords de réciter en mélopée (*sarabhañña*). Ils rapportèrent cette affaire à Bhagavat. Je permets, dit-il, ô moines, de réciter en mélopée ».

Je n'ai pas réussi à retrouver la prescription ni le récit dans la section correspondante de Dhg. (Tōk., XV., 6, 33 et suiv.) ni de Mśs. (*ib.*, XVI, 2, 51); mais Sv. et MSv. ont des parallèles intéressants.

Sv. (Tōk., XVI, 5, 41ᵃ). « Or le groupe des Six Moines, s'arrangeant en musiciennes, faisait de la musique et du chant. Les maîtres de maison les critiquèrent : Quoi! ces

śramaṇa, fils de Śākya, prétendent qu'ils sont remarquables, qu'ils ont du talent ! Ils chantent et ils dansent comme des laïques ! Là-dessus, il y eut des moines ayant peu de désirs, etc... qui firent rapport au Bouddha. Le Bouddha dit aux moines : A partir de maintenant, il ne faut plus chanter. Qui chante commet une mauvaise action. Le chant 歌 a cinq défauts : 1° l'esprit se passionne ; 2° on rend les autres passionnés ; 3° si en un seul endroit beaucoup de personnes s'éveillent à la contemplation, il arrive inévitablement que la passion leur bouleverse l'esprit ; 4° les laïques, en l'entendant, se disent : Quoi ! ces śramaṇa, fils de Śākya, eux aussi ils chantent ! C'est comme nous autres ; aucune différence ! — Et il y a encore cinq défauts : 1° l'esprit se passionne ; 2° on rend les autres passionnés ; 3° si en un seul endroit beaucoup de personnes s'éveillent à la contemplation, il arrive inévitablement que la passion leur bouleverse l'esprit ; 4° les jeunes moines, en l'entendant, suivent l'enseignement ; et, ayant suivi l'enseignement, inévitablement ils conçoivent de la passion ; 5° et par suite ils mettent sens dessus dessous les Défenses.

« Il y avait un moine nommé *Po-t'i* 跋提 ; il était le premier pour la psalmodie 唄. Ce moine avait des intonations 聲 charmantes. Il fit un rapport au Bouddha : Bhagavat ! Je désire que tu me permettes de psalmodier avec des intonations 作聲唄. Le Bouddha dit : Je te permets de psalmodier avec des intonations. La psalmodie a cinq avantages : 1° le corps n'a pas de fatigue ; 2° la mémoire n'a pas de perte ; 3° l'esprit ne se fatigue pas ; 4° les intonations 聲音 ne se gâtent pas ; 5° la prononciation 語言 est facile à comprendre. Et il y a encore cinq avantages : 1° le corps n'a pas d'épuisement ; 2° la mémoire n'a pas de perte ; 3° l'esprit n'a pas de relâchement ; 4° les intonations ne se gâtent pas ; 5° les dieux, en entendant les accents de la psalmodie 唄聲, ont la joie au cœur. »

MSv. (Tōk., XVII, 1, 15[a]). «Même scène que ci-dessus. Au moment où les moines déclament 誦 les sūtra, ils ne font pas attention aux accents et au rythme 聲韻 et leur énonciation 說 suit la phrase 句 (= pada). C'est comme (le bruit de l'eau dans) l'appareil extraordinaire qui sert à nettoyer les jujubes. Les hérétiques, eux, chantonnent 諷誦 les sections des livres sacrés; ils font des intonations de cantilène 作吟詠聲. Le maître de maison Anāthapiṇḍika vient tous les jours saluer Bhagavat. Sur le côté de la route il entend les hérétiques énoncer les intonations des livres sacrés. Il eut alors cette pensée : Ces hérétiques sont sortis du monde dans la discipline de la mauvaise Loi ; ils chantonnent les sections des livres sacrés et font des intonations de cantilène. Leur diction 詞 est très plaisante. Nos vénérables ne font pas attention aux accents et au rythme; ils poursuivent 逐 la phrase 句 en suivant le mot 文. C'est comme l'appareil extraordinaire à nettoyer les jujubes. J'en fais mon affaire ; je vais rapporter la chose au grand maître. Et alors il se rendit au lieu où était le Bouddha, salua ses pieds, s'assit un peu de côté en face de lui et lui fit un rapport : Bhagavat, ces hérétiques sont sortis du monde . . . leur diction est très plaisante. C'est comme l'appareil . . . . . Si Bhagavat y consent par compassion, qu'il permette à la multitude des Vénérables de faire des intonations de cantilène en récitant les sections des livres sacrés. Bhagavat autorisa par le silence, et ne dit rien. Le maître de maison, ayant vu que le Bouddha autorisait par le silence, adora le Bouddha et se retira. Le Bouddha informa les moines : A partir d'aujourd'hui, je vous autorise à faire des intonations de cantilène en récitant la Loi des livres sacrés. Le Bouddha l'ayant permis, la multitude des moines fit des intonations de cantilène en récitant la Loi des livres sacrés, et tout en chantant 讀 les livres sacrés, ils demandaient des instructions, faisaient des rapports, et tous à la fois. Le maître de maison Anāthapiṇḍika, entrant dans le couvent

pour quelque raison, vit les moines du couvent réunis qui criaillaient leurs intonations pêle-mêle. Il questionna un vénérable : Auparavant, ce saṃghārama servait d'asile à la Loi ; maintenant il est métamorphosé en ville des Gandharva. Alors les moines pour cette raison firent rapport au Bouddha. Le Bouddha dit aux moines : Il ne faut pas faire des intonations de cantilène en récitant la Loi des livres sacrés, et tout en chantant les livres sacrés, demander des instructions et faire rapport, tous à la fois ; il ne le faut pas. Il y a exactement deux choses qu'on fait avec des intonations de cantilène : 1° célébrer 讚 les vertus du Grand Maître ; 2° réciter le livre sacré des Trois Ouvertures 三啓 (cf. *infra*, p. 433). Tout le reste, ne le [récitez] pas tous à la fois. Le Bouddha ayant permis de faire deux choses avec des intonations de cantilène : 1° louer les vertus du Grand Maître ; 2° réciter le livre sacré des Trois Ouvertures, il y eut un jeune moine qui, au moment de faire ces deux choses, ne connaissait pas la cantilène. Il énonça 說 tout simplement comme il savait ; c'était comme le bruit du lavage des jujubes. Les moines dirent : Le Bouddha a permis de faire deux choses avec les intonations de la cantilène. Pourquoi ne le fais-tu pas ? Il répondit : Je ne savais pas. Les moines firent rapport au Bouddha. Le Bouddha dit : Il faut étudier. Quand le Bouddha envoya les moines étudier, les moines, aussi bien dans les cellules que sous la véranda, dans les pavillons des portes ou dans la salle du temple, tous à la fois étudièrent et pratiquèrent les intonations de la cantilène. Le maître de maison entra, vit, etc... comme ci-dessus, et critiqua. Il s'adressa à un Vénérable : La ville des Gandharva, on n'arrive pas à s'en débarrasser ! Et ensuite il alla trouver le Bouddha. Le Bouddha dit : Il faut se tenir dans un lieu clos pour étudier les intonations de la cantilène. Qui manque à cette règle commet une faute contre la Loi. »

La comparaison des textes parallèles montre bien que les

rédacteurs des Vinaya entendaient par *svara* une mélopée fortement marquée, qui tendait de plus en plus vers le chant. Les limitations indiquées par le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin qui restreint la mélopée à deux catégories de textes, les hymnes (stotra) et le sūtra des Trois Ouvertures, indiquent moins, sans doute, une réaction qu'une évolution. La musique qui a développé ses ressources techniques s'est constituée en art indépendant; la mélodie a fait oublier le plain-chant. Le grand nom d'Aśvaghoṣa marque ici encore l'étape décisive. « Spontanément il battit la cloche et le tambour, il accorda le luth et la guitare. Le son modérait la douleur, redressait le courbe; ses accords faisaient aussitôt régner l'harmonie. Il proclamait les lois, la douleur, le vide, l'impersonnalité du moi. Cinq cents fils de roi, qui se trouvaient dans la ville, commencèrent à comprendre, se prirent d'aversion pour les désirs mauvais, sortirent du monde et entrèrent en religion. Alors le roi de Pṭaliputra eut peur que son peuple, entendant cette musique, quittât ses foyers, et que la fonction royale fût anéantie dans le territoire du royaume devenu vide. Aussitôt il fit publier un ordre de cesser dès l'instant cette musique. » (*Fou fa ts'ang yin yuen tchoan*, chap. v, dans *Journ. asiat.*, 1896, II, 475.)

L'évocation du nom d'Aśvaghoṣa n'est point ici une fantaisie arbitraire; une donnée positive le rattache à cette transformation. Le livre sacré des Trois Ouvertures (*san k'i king*), que le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin prescrit de réciter « avec des intonations de cantilène », était une composition de ce grand poète. « Dans les pays occidentaux, l'adoration des caitya et le service ordinaire se font à la fin de l'après-midi ou au crépuscule. La communauté sort des portes (du monastère), tourne trois fois autour d'un stūpa, en offrant de l'encens et des fleurs. Tous s'agenouillent, et on charge un (moine) qui en est capable de produire des intonations artistiques 作哀雅聲. D'une voix

IMPRIMERIE NATIONALE.

claire, pénétrante, sonore et limpide, il loue les vertus du Grand Maître 讚大師德, soit en dix vers, soit en vingt vers. Puis ils reviennent en ordre dans le monastère au lieu où ils s'assemblent régulièrement. Quand tout le monde est définitivement assis, un maître des sūtra monte sur le siège aux lions (*siṁhāsana*) et déclame 讀誦 un peu de sūtra. Le siège aux lions est installé à côté du président; il est de dimensions convenables, ni trop haut, ni trop grand. Quant aux textes sacrés qu'on récite 誦, c'est surtout les Trois Ouvertures 三啓 qu'on récite. C'est un recueil dû au vénérable *Ma ming* (Aśvaghoṣa). La première partie compte dix vers; l'objet du texte est d'exalter les Trois Joyaux. Ensuite vient un texte sacré proprement dit, prononcé par le Bouddha en personne. Après l'hymne et la récitation, il y a encore plus de dix vers, qui ont trait à la déflexion des mérites (*pariṇāmanā*) et à la production du vœu (*praṇidhāna*). Comme il y a trois parties qui s'ouvrent successivement, on appelle ce texte sacré les Trois Ouvertures 三啓.» (*Nan hai ki koei nei fa tchoan,* Tōk., XXXV, 7, 86[a]; trad. TAKAKUSU, *A record of the Buddhist Religion....*, p. 152.)

Yi-tsing, qui nous fournit ces informations, appartenait à l'école des Mūla Sarvāstivādin; c'est lui qui a traduit en chinois le Vinaya de cette école. Parmi les nombreuses traductions chinoises qu'il a signées, on rencontre un petit texte qui n'a pas jusqu'ici attiré l'attention; c'est le *Wou tchang king* 無常經 (sūtra de l'impermanence = Anityasutra; Nanj., 727; Tōk., XIV, 7, 19[a]-20[b]) qui, d'après une note ajoutée au titre est appelé aussi *San ki king* 三啓經 «sutra des Trois Ouvertures». Il s'ouvre par quatre vers d'adoration et de prière; ensuite un hymne de dix vers en l'honneur du Bouddha; puis un court sutra en prose où le Bouddha, à Śravastī, dans le Jetavana, traite des trois dharma mauvais : vieillesse, maladie, mort; enfin douze vers d'éloge suivis de quatre vers expriment le vœu de l'auteur en faveur des créatures. Le contenu, aussi bien que

le titre, répond à la description du *San k'i king* dans le *Nan hai ki koei*. Nous tenons donc ici une œuvre qui vient s'ajouter au catalogue déjà long des œuvres d'Aśvaghoṣa. Si le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin vise expressément cette composition en parlant du *San k'i king*, il faut admettre que la rédaction de ce Vinaya ne remonte pas plus haut que le temps d'Aśvaghoṣa. C'est l'hypothèse que j'avais déjà eu l'occasion d'exprimer (*T'oung Pao*, 1907, 13-15); je rappelle que ce Vinaya prédit la fondation d'un temple par Kaniṣka, dont Aśvaghoṣa est le contemporain (cf. *Journ. asiat.*, 1914, II, 517).

Je dois ici, pour me limiter, renvoyer au chapitre XXXII du *Nan hai ki koei* où Yi-tsing décrit en témoin compétent et en artiste délicat le rôle du chant dans les cérémonies du culte au couvent de Tāmralipti et au couvent de Nālanda. Je n'en retiens ici qu'un trait, parce qu'il éclaire le texte du Culla Vagga. Yi-tsing enseigne que certaines parties de l'office doivent être déclamées en prolongeant l'intonation 聲長讚, et il ajoute : « Il est vrai que, si le rythme est très prolongé, le sens visé a de la peine à transparaître. » C'est la meilleure glose du terme *āyatakena gītassarena* du Culla, V, 3 (*supra*, p. 429); elle est d'accord avec l'explication de Buddhaghosa : « *āyataka* veut dire qu'on brise le rythme et qu'on gâte les syllabes. Il y a dans la Loi le rythme des suttanta, le rythme du jātaka, le rythme du gāthā; il ne faut pas le gâter en l'allongeant à l'excès; il faut, par un rythme bien carré arrondir nettement les mots et les lettres » (*āyatako nāma taṁ taṁ vattaṁ chinditvā akkharāni vināsetvā pavatto dhamme pana suttantavattaṁ nāma atthi jātakavattaṁ nāma atthi gāthāvattaṁ nāma atthi . taṁ vināsetvā atidīghaṁ kātum na vaṭṭati . caturassena vattena parimaṇḍalāni padabyañjanāni dassetabbāni*, cité par Minayeff, *Prātimokṣa-sūtra*, p. XLIV, n. 96). Le *sarabhañña* est donc une mélopée qui évite les défauts de l'*āyataka*. Un annotateur de Buddhaghosa, Vajirabuddha (cité *ib.*), spécifie qu'il y a dans le *sara-*

bhañña trente-deux rythmes, rythme du galop (*taramgavatta*), rythme clair (*dhota°*), rythme avalé (*galita°*), etc.

L'histoire de la Peau de Lion (Sīhacamma, 189), que le Jataka pali rapporte à propos de *sarabhañña*, n'éclaire pas la valeur de ce terme. Kokālika, qui est le type du mauvais moine, «avait voulu dire le sarabhañña» (*sarabhaññaṁ bhaṇitukāmo ahosi*). Le Bouddha, informé du fait, raconte aux moines l'histoire de l'âne revêtu de la peau du lion. Dans une autre occasion (Daddarajātaka, 172), Kokālika prétend dire le padabhāṇa (*aham pi padabhāṇaṁ bhaṇissāmi*); mais, aussitôt qu'il est monté sur le siège de la Loi (*dhammāsana*) la sueur lui perle du corps, il pâlit. «Ayant prononcé le premier mot du premier vers (*pubbagāthāya pathamapadaṁ udāharitvā*), il ne vit plus la suite.» Le *padabhāṇa* est donc la récitation d'un texte en vers, tel que le Dharmapada ou l'Arthapada. Le Prātimokṣa, qui est vraisemblablement le plus ancien document du bouddhisme, a une prescription qui concerne ce genre de récitation. «Si un moine fait dire la Loi, pada par pada, à qui n'a pas l'ordination, c'est un péché.» Le Vinaya pali (Pācittiya 4, Suttavibhaṅga) rattache l'origine de la prescription à un épisode incolore : «En ce temps-là, Bhagavat est à Sāvatthi, au Jetavana, le jardin d'Anathapiṇḍika. Or, en ce temps, les moines du groupe des Six font dire aux laïques la Loi par pada; les laïques se comportent sans respect, sans obéissance, sans régime de vie commun.» Plaintes des moines pieux, rapport au Bouddha, convocation d'une assemblée, interrogatoire des coupables en formules stéréotypées. Dans les autres Vinaya, le récit est plus intéressant.

Dhg., 6[e] pacittiya (Tōk., XV, 3, 59[a]). «Le Bouddha, en ce temps-là, réside à la Grande Jongle (=Aṭavi). Les moines du groupe des Six, en compagnie des maîtres de maison, sont tous ensemble dans la salle de prédication 講堂 et récitent 誦

les textes sacrés du Bouddha. Leur intonation 語聲 est haute et grande; c'est comme les brahmanes qui récitent 誦 les intonations 聲 de leurs livres 書; aucune différence. Et ils troublent ceux qui sont assis en contemplation.» Plaintes des moines pieux, etc., *ut supra.*

Mss., 6ᵉ pācittiya (Tōk., XVI, 1, 35ᵃ). «Le Bouddha réside à *Chö-wei* (Śrāvastī); avec les 500 moines il se rend à *A-tch'a-p'i* (=Aṭavī). Alors les maîtres de maison eurent cette pensée: Voilà longtemps que le Bouddha n'était pas venu ici et bientôt il va repartir. Il faut que nous fréquentions les moines pour apprendre à réciter les stances des livres sacrés 經偈, et que nous les questionnions sur ce que nous ne comprenons pas; de cette façon, après le départ de Bhagavat, nous aurons sur quoi nous appuyer. Ils s'en allèrent donc où étaient les moines et dirent ainsi : Bhadanta! enseignez-nous à réciter en psalmodiant 誦讀 les stances des livres sacrés. Les moines dirent : Le Bouddha ne permet pas d'enseigner aux laïques la récitation 誦 des textes sacrés. Allons en référer au Bouddha. Le Bouddha dit : Je permets d'enseigner aux laïques la récitation des textes sacrés. Et alors les moines, qui étaient sortis du monde dans toutes sortes de royaumes, se mirent à réciter en psalmodiant les stances des textes sacrés; les sons 音 et les phrases 句 (= pada) n'étaient pas corrects. Les maîtres de maison critiquèrent en disant : Que signifie que ces moines jour et nuit s'occupent d'eux-mêmes, et qu'ils ne connaissent pourtant ni mots masculins, ni mots féminins, ni mots neutres, ni mots des deux genres, ni toutes les façons de parler autant qu'il y en a? Les moines, en entendant cela, furent pris de honte. Ils en référèrent au Bouddha». La suite *ut supra.*

Sv., 6ᵉ pātayantika (Tōk., XVI, 3, 63ᵇ). «Le Bouddha est

à *A-lo-p'i* (Aṭavī). Et alors les moines d'*A-lo-p'i*, dans l'intérieur du couvent, enseignent la Loi par phrase 以句 (=padaśaḥ) à des gens qui n'ont pas reçu toutes les Défenses; la phrase 句 (=*pada*) est complète ou incomplète; la saveur 味 (=*vyañjana* «lettre») est complète ou incomplète; le mot 字 (=*akṣara* «syllabe») est complet ou incomplet. Pour cette raison, ils produisent dans l'intérieur du couvent des intonations bruyantes 大音聲, des intonations élevées 高聲, comme les intonations des gens qui apprennent à compter 算, comme les brahmanes quand ils psalmodient 讀 les textes sacrés du *Wei-t'o* 圍陀 (=Veda), comme l'intonation du pêcheur quand il manque le poisson. Telle est, dans l'intérieur du couvent, l'intonation des gens non ordonnés en étudiant la Loi par phrase. Le Bouddha, ayant entendu ces intonations bruyantes et élevées, ces accents d'une foule d'hommes nombreux, lui qui sait, il questionna Ānanda : Que signifie, ô Ānanda, que dans l'intérieur de ce couvent il y a des intonations d'une foule d'hommes nombreux? Ānanda répondit : Bhagavat! ce sont les moines du royaume d'*A-lo-p'i* qui enseignent la Loi par pada à des gens qui n'ont pas reçu l'ordination.» Suit la convocation d'une assemblée et la prescription.

Msv., 6[e] patayantika (Tök., XVI, 9, 5[b]). «En ce temps-là, le Bouddha réside dans la ville de *Che-lo-fa* (Śravastī), dans le parc de Jeta. Et alors les moines du groupe des Six, en compagnie de gens qui ne sont pas ordonnés, tous ensemble, psalmodient 讀誦 des phrases 句 (=*pada*). Dans l'endroit où ils se tiennent, ils font de grandes criailleries 囂聲, comme les brahmanes quand ils récitent 誦 les traités hérétiques 外論 ou comme les laïques 俗 dans la salle d'école chantent avec les intonations élevées 高聲習讀. Et alors Bhagavat entendit les clameurs et les vociférations qui venaient de ce lieu. Et il

questionna Ānanda : Comment se fait-il que dans ce lieu il y a tant de clameurs et de vociférations? C'est comme les brahmanes quand....., comme les laïques..... Alors Ānanda dit : Ce sont les moines du groupe des Six qui, en compagnie de gens..... » Convocation de l'assemblée, interrogatoire, prescription, *ut supra.*

Msgh. — J'ai traduit plus haut le récit des Mahāsāṅghika (*supra*, p. 422).

Ainsi trois des Vinaya, Dhg., Sv. et MSv., comparent expressément la récitation « par pada » à la récitation sacrée des brahmanes; Sv. désigne même nommément les Veda. Mśs., ou tout au moins le traducteur chinois du Mśs., spécifie positivement qu'il s'agit de « stances » (偈 = *gāthā*). Enfin Msgh. donne comme exemple les stances du Parayaṇa et de l'Aṣṭavarga (Arthavarga). Il peut être utile d'ajouter à ces données la glose traditionnelle du terme *pada*, telle qu'elle est conservée dans Dhg. et MSv. (pour Msgh., cf. *supra, loc. laud.*; cette glose manque à Mśs. et Sv.); elle aidera à dissiper les obscurités du Vibhaṅga pali.

Dhg. « La phrase » 句 (= *pada*). On récite ensemble sans qu'il y ait ni premier ni second : Le mal, ne le faites pas; ce qui est bien, faites-le; purifiez-vous l'esprit; c'est là l'enseignement des Bouddhas[1]. » — « Ce qui n'est pas la phrase. P. ex., un homme dit : Le mal, ne le faites pas, — et il ne finit pas; un second reproduit les paroles du premier : Le mal, ne le faites pas. » — « La saveur de la phrase 味 (= *vyañjana*

[1] « L'exemple donné est précisément un vers : la tradition l'attribue au Bouddha Kāśyapa; il figure à ce titre à la fin du Prātimokṣa. Cf. L. Finot, *Le Prātimokṣa sutra des Sarvāstivādins*, dans *Journ. asiat.*, 1913, II, 542.

« lettre »). Deux hommes récitent ensemble sans qu'il y ait ni premier ni second : L'œil est impermanent; l'oreille est impermanente, etc. jusqu'à : l'esprit est impermanent. » — « Ce qui n'est pas la saveur de la phrase. P. ex., l'un n'a pas encore dit : L'œil est impermanent, — et l'autre reproduit les paroles du premier : L'œil est impermanent. » — « Le mot 字 (= *akṣara*). Deux hommes récitent ensemble sans qu'il y ait ni premier ni second : *A-lo-po-tche-na*[1]. » — « Ce qui n'est pas le mot. P. ex., l'un n'a pas encore pleinement énoncé *a*, que le second reproduit la parole du premier : *a*. »

MSv. « Que signifie « la phrase ensemble » ? C'est-à-dire que celui qui a reçu l'ordination dit : Le mal, ne le faites pas; et celui qui n'a pas reçu l'ordination dit exactement en même temps : Le mal, ne le faites pas. Voilà ce que signifie « la phrase ensemble ». Que signifie « le premier la phrase » ? C'est-à-dire que celui qui a reçu l'ordination dit : Le mal, ne le faites pas; et quand l'intonation n'est pas encore achevée, celui qui n'a pas reçu l'ordination énonce sur le même ton cette phrase; et il s'arrête juste avant de dire : Ce qui est bien, faites-le. C'est ce que signifie « le premier la phrase ». Que signifie « le mot ensemble » ? C'est-à-dire qu'au moment où celui qui a reçu l'ordination dit : *a*, celui qui n'a pas reçu l'ordination dit exactement en même temps : *a*. C'est ce que signifie « le mot ensemble ». Que signifie « le premier le mot » ? C'est-à-dire que celui qui a reçu l'ordination dit : *a*, et quand l'intonation du mot n'est pas encore achevée, celui qui n'a pas reçu l'ordination énonce sur le même ton *a*, et s'arrête juste avant de dire : *ho*. C'est ce que signifie « le premier le mot ».

[1] On ne s'attendait guère à rencontrer dans un Vinaya, et dans le Vinaya des Dharmagupta, une dharaṇi, et la dhāraṇi caractéristique de Mañjuśrī : Arapacana. Je compte revenir ailleurs sur la question des dhāraṇī dans les Vinaya.

Les textes que j'ai cités ont laissé entrevoir l'influence que la récitation védique tendait à exercer sur la liturgie naissante du bouddhisme. Une autre série de documents empruntés aussi aux divers Vinaya mettent le fait en pleine clarté. Après avoir réglé la question des intonations (*sarabhañña*), le Culla Vagga, un peu plus loin, V, 33, raconte un épisode : « Or, en ce temps-là, il y avait les moines appelés Yamelutekulā, deux frères, de naissance brahmanique, qui avaient une belle voix, un bel organe vocal. Ils se rendirent là où était le Bouddha, et, s'y étant rendus, ils saluèrent Bhagavat et s'assirent à l'écart; assis à l'écart, ces deux moines dirent à Bhagavat : Maintenant, ô maître, il y a des gens de toutes sortes de dénominations, de toutes sortes de familles, de toutes sortes de castes, de toutes sortes de maisons qui ont reçu l'ordination, et avec leur façon de parler ils gâtent la parole du Bouddha. Permets-nous, ô maître, de faire passer la parole du Bouddha en vers (*chandaso*). Le Bouddha les blâma : Eh quoi! gens de rien, vous viendrez dire : Permets-nous . . . . ., etc. (Formule générale de reproche.) Il ne faut pas, ô moines, faire passer la parole du Bouddha en vers. Qui le fait commet une mauvaise action. Je permets, ô moines, d'apprendre et de répéter (*pariyāpuṇituṁ*) la parole du Bouddha chacun avec sa façon de parler (*sakāya niruttiyā*). » Les traducteurs du Vinaya, MM. Rhys Davids et Oldenberg, pensent que dans ces mots (*chandaso āropema*) se trouve une référence à l'ancien (earlier) sanscrit. Ils citent le commentaire de Buddhaghosa : « *chandaso āropema* veut dire : Faisons-la passer en langue sanscrite, comme le Veda ». Les parallèles ne laissent pas de doute sur le sens de l'expression.

Dhg., chap. 52 (Tōk., XV, 6, 40^b, col. ult.). « Il y avait un brahmane nommé Vaillant 勇猛 (Śūra?) qui était sorti du monde. Il alla trouver Bhagavat, lui salua les pieds avec sa

tète, s'assit en face un peu de côté et fit rapport à Bhagavat : Bhagavat, cette multitude de moines sortis du monde est diverse de famille, de maison, de dénomination; ils gâtent le sens des textes sacrés du Bouddha. Je désire que Bhagavat nous permette d'arranger les textes sacrés du Bouddha dans le beau parler des gens du monde 以世間好言論理佛經. Le Bouddha dit : Vous êtes des sots; c'est commettre un attentat que de vouloir combiner les textes sacrés du Bouddha avec le parler des hérétiques. Le Bouddha dit : Je permets que dans chaque royaume on emploie le parler vulgaire qui y est compris pour réciter et répéter les textes sacrés du Bouddha 隨國俗言所解誦習佛經. »

Mśs., chap. 26 (Tōk., XVI, 2, 55[a], col. 7). Il y avait deux brahmanes, deux frères, qui récitaient le livre du *Tch'an-t'o-p'i-t'o* 闡陀鞞陀書 (Chandas-veda), et qui ensuite étaient sortis du monde dans la Loi exacte. Ils entendirent les moines réciter les textes sacrés de façon incorrecte; ils les critiquèrent en disant : Les Bhadanta sont depuis longtemps sortis du monde, et pourtant ils ne connaissent ni masculin ni féminin, ni singulier ni pluriel, ni présent ni passé ni futur, ni syllabe longue ni syllabe brève, ni syllabe lourde ni syllabe légère; et c'est ainsi qu'ils récitent les textes sacrés du Bouddha. Les moines, en les entendant, eurent honte. Les deux moines allèrent trouver le Bouddha et lui firent rapport. Le Bouddha dit : Je permets qu'on récite comme on parle dans chaque royaume. Seulement je ne permets pas de manquer à la pensée du Bouddha; je ne permets pas qu'on se serve des paroles du Bouddha pour en faire des expressions de livres hérétiques. »

Sv., chap. 26 (Tōk., XVI, 5, 44[b], col. 16). «Le Bouddha était à *Chö-wei* (Śravastī). Il y avait deux brahmanes, l'un

nommé *Kiu-po* 瞿波 (Gopa), l'autre nommé *Ye-po* 夜波 (Yapa), qui avaient eu foi et étaient sortis du monde dans la Loi du Bouddha. D'abord ils avaient récité les livres des quatre *Wei-t'o* 四圍陀書 des hérétiques. Après qu'ils étaient sortis du monde, ils se servaient des mêmes intonations en récitant les textes sacrés du Bouddha. L'un mourut; l'autre, resté seul, oublia les textes sacrés du Bouddha qu'il avait récités et n'arriva plus à y progresser. Et alors il voulut trouver un compagnon et il n'en trouva pas. Son cœur était triste; plus de joie. Il fit rapport au Bouddha sur ce sujet. Le Bouddha dit : A partir d'aujourd'hui, si on récite les livres sacrés avec les intonations des hérétiques, c'est un péché (duṣkṛta). »

MSv. (Tōk., XVII, 1, 23[a]). « La scène comme ci-dessus [à Śrāvastī]. En ce temps-là, le vénérable Śariputra était sorti du monde avec deux fils de brahmane; l'un s'appelait Vache-donné 牛授 (Godatta), l'autre Vache-né 牛生 (ou Vache-maître 丨主 éd. Corée). Tous les deux ils apprirent à psalmodier 讀誦 les textes sacrés. Et, après les avoir appris, circulant ensemble parmi les hommes, ils arrivèrent à un village. Là ils eurent des hommages et du profit en abondance, et alors ils s'installèrent dans ce village. Or, ces deux hommes avaient autrefois appris les règles de l'intonatien chantée 歌詠聲法 des brahmanes. Par effet de l'habitude, ils psalmodiaient maintenant en employant leur ancien chant 音詞. Il arriva qu'un de ces hommes tomba malade et mourut. Celui qui survivait fut plongé dans le chagrin; les textes sacrés en grand nombre lui sortirent de la mémoire. Alors il se dirigea vers la ville de *Che-lo-fa* (Śrāvastī), entra dans le jardin de Jeta. S'étant reposé, il alla visiter le vénérable Kauṇḍinya; il le salua, et, après les formules de politesse, il lui fit rapport en ces termes : Vénérable, veux-tu repasser ensemble les textes sacrés? (Kauṇḍinya) répondit : Fort bien! je vais les réciter pour toi. Et

alors il en récita un certain nombre. L'autre reprit : Dans les passages des textes sacrés que le Vénérable récite, toutes les expressions sont fautives; l'intonation et le rythme 聲韻 ne sont pas prolongés, et il en résulte des défauts. (Kauṇḍinya) répondit : Mon fils, depuis que j'ai commencé, j'ai toujours pratiqué ainsi la récitation. Alors (le moine) se retira en saluant. Et ensuite il alla tour à tour trouver Cheval-Vainqueur (Aśvajit), Bhadra, Grand-Nom (Mahānaman), Bāṣpa, Nom-célèbre (Yaśas), Pūrṇa, Vache-maître (Gavāmpati), Vimala, Bon-bras (Subahu), Rahula. Et à chacun d'eux, il dit : Vénérable, veux-tu repasser les textes sacrés ensemble? Chacun répondait : Fort bien! je vais réciter pour toi les textes sacrés.... et ainsi de suite jusqu'à : il se retirait en saluant. Enfin il alla trouver le vénérable Sāriputra, et, l'ayant salué, il lui fit rapport en ces termes : Upādhyāya, veux-tu réciter ensemble les textes sacrés? (Śāriputra) répondit : Fort bien! je vais les réciter pour toi. Et en récitant avec lui, (le moine) prolongeait intonation et rythme 長引聲韻, mais l'intonation de Śāriputra était cependant deux fois plus longue que la sienne. Alors (le moine) dit : Grand maître! la manière dont tous les autres Vénérables pratiquent la récitation est défectueuse; toi seul tu t'y connais à fond; sons et phrases 音句 sont impeccables. (Śāriputra) répliqua : C'est toi qui es un sot; c'est toi qui es en faute, quand tu accuses ceux qui s'y entendent de réciter mal les textes sacrés. Non, tous ces Bhadanta ne sont pas dans l'erreur. L'autre, ayant subi cette humiliation, se tut dès lors et ne dit plus un mot. Les moines, à ce propos, en référèrent au Bouddha. Le Bouddha eut cette pensée : Les moines qui récitent des textes sacrés en prolongeant l'intonation et le rythme font des intonations de chant 歌詠聲, et cela est un péché. Désormais, les moines ne doivent plus chanter avec des intonations prolongées en récitant la Loi des textes sacrés. Si un moine fait des intonations de *tchan-t'o* 闡陀 en

récitant des passages de textes sacrés, il commet le péché de violer la Loi. Si la prononciation courante du pays prolonge les intonations, alors il n'y a pas de faute.»

Note [de Yi-tsing]. «Le mot *tchan-t'o* (chandaḥ) signifie la méthode de psalmodier des brahmanes. On allonge les intonations, et, avec la main, on frappe l'air pour marquer la mesure. Le maître chante d'abord, et les autres le suivent.»

Les Mahāsāṁghika ne semblent pas avoir conservé de prescription correspondante; mais je ne voudrais rien inférer de ce fait; dans le désordre de ce Vinaya, le passage visé a pu m'échapper. Quoi qu'il en soit définitivement de ce Vinaya particulier, nous sommes certainement en face d'une tradition ancienne. Une prescription qui remontait au passé commun des diverses écoles interdisait d'introduire le *chandas* dans la récitation des textes sacrés. Mais, si le mot s'était perpétué, on hésitait fort sur le sens à lui attribuer. Le Vp. se garde de préciser; la glose tardive de Buddhaghosa (*chandas* = la langue sanscrite, comme le Veda), dépourvue d'autorité par elle-même, peut du moins s'appuyer sur le Dhg., si étroitement apparenté aux Thera, et qui substitue au mot *chandas* «le beau parler des gens du monde». Les «gens du monde», c'est ceux que Patañjali désigne, sous l'appellation de *śiṣṭāḥ*, comme la norme de l'usage sanscrit. Les Mśs., dont le Vinaya fait groupe avec les Thera et les Dharmagupta, adoptent une interprétation analogue : le *chandas*, c'est la correction des puristes, l'emploi approprié des genres, des nombres, des modes, des temps, de la quantité syllabique; c'est l'obéissance rigoureuse aux grammairiens. Les Sv. et les MSv., qui vont de pair, introduisent une explication toute différente; pour eux, il s'agit des intonations védiques, des accents prolongés qui finissent par constituer un chant; le *chandas* est alors, sous une autre désignation, l'*āyataka gītassara* proscrit par le Culla Vagga, V, 3 et les textes congénères. Il est probable que la tradition a sys-

tématiquement séparé deux éléments qui se combinaient dans la conception primitive. Chez Paṇini, l'accentuation fait partie intégrante de la science grammaticale, au même titre que la phonétique et la morphologie; la définition d'une forme grammaticale implique nécessairement l'indication de l'accent; le mot *chandas*, d'autre part, a dans la langue de Pāṇini un usage précis; il désigne la langue des textes védiques, par opposition au parler courant des gens du monde; c'est le sanscrit védique. Les Thera, les Dharmagupta, les Mahīśāsaka, qui avaient adopté des pracrits comme langue canonique, n'ont retenu de la proscription portée contre le chandas que l'interdiction du sanscrit, tenu pour un langage d'hérétiques. Les Sarvāstivādin et les Mūla Sarvāstivādin ont, au contraire, un canon rédigé en sanscrit; ils n'ont retenu de la proscription que l'interdiction d'utiliser les accents, en les prolongeant, comme une fioriture musicale. L'accent prolongé tend, en effet, à devenir une note par le seul fait que la voix reste pendant un certain temps à une hauteur définie; dans une langue où normalement les différentes syllabes du mot sont prononcées à des hauteurs différentes, le seul fait de prolonger les syllabes suffit pour donner à l'auditeur l'impression d'une récitation musicale. Et l'accent védique était essentiellement un accent de hauteur; il ne joue aucun rôle dans la versification qui repose uniquement sur des alternances de syllabes longues et de syllabes brèves; il ne joue aucun rôle dans le développement ultérieur du langage; la phonétique des pracrits n'a pas une seule occasion de le faire intervenir. A la différence de l'accent grec et de l'accent latin, il a pu disparaître sans laisser aucune trace. L'accent est encore traité comme une donnée réelle chez Paṇini, vers le milieu du IVe siècle avant J.-C.; pour Kātyāyana au IIIe siècle, pour Patañjali au IIe siècle, l'accent est manifestement devenu lettre morte. La proscription du *chandas* et la proscription de l'*āyataka gītasvara* semblent donc, dans leur

principe, remonter à une époque où l'accent de mot était encore en usage; on ne voit pas comment il aurait pu être transporté par des procédés mécaniques des textes sacrés du Veda aux textes sacrés du bouddhisme. Les premiers essais de littérature canonique iraient donc rejoindre l'époque des derniers textes accentués du canon védique : le Brāhmaṇa, l'Āraṇyaka des Taittirīya et le Śatapatha Brāhmaṇa. D'autres indices portaient déjà à cette conclusion; il n'en est que plus saisissant de constater que, par une méthode toute différente, sur des données d'un ordre tout particulier, on se trouve amené au même résultat.

NOTES
SUR LA PROSODIE TAMOULE,

PAR

M. JULIEN VINSON.

Les poètes canaras, télingas et malayâlas ont suivi docilement les règles et les habitudes de la prosodie sanskrite; aussi leurs ouvrages, au point de vue de la forme, n'offrent aucun intérêt particulier. Il en est tout autrement de la poésie tamoule : elle est autochtone et originale. On sait que les vers sanskrits sont déterminés par le nombre des syllabes, par leur quantité et par l'un et l'autre; ainsi le *çloka* est une strophe de quatre hémistiches, *pâda,* de huit syllabes dont la cinquième et la sixième forment un iambe, tandis que la septième est longue dans le premier et le troisième *pâda,* et brève dans les deux autres. J'ai trouvé, il est vrai, dans le Râmâyaṇa des çlokas où les trois avant-derniers pieds du troisième hémistiche sont un tribrache : श्रोतुमिच्छामि भगवन्, अपश्यम् तस्य पितरौ, etc. Rien de pareil en tamoul; les vers y sont essentiellement réglés par le rythme, par la cadence harmonique, par ce que j'ai appelé « connexion » etdont je parlerai plus loin.

Le tamoul est beaucoup plus indépendant du sanskrit que les autres langues dravidiennes. Son alphabet, fort bien fait, admirablement adapté à son phonétisme, ne peut servir à aucune autre langue. Les mots sanskrits qui ont envahi son vocabulaire forment deux séries tout à fait distinctes : la

IMPRIMERIE NATIONALE.

première comprend des mots assez peu nombreux fort anciennement empruntés et le plus souvent altérés au point d'être devenus méconnaissables; la seconde est formée de mots simplement transcrits et où se trouvent ce que nous appellerions en néo-latin des doublets pédantesques : உலோகம் *ulôgam* à côté de உலகு *ulagu* « monde »; சபை *çabei* à côté de அவை *avei* « assemblée ». Enfin la prosodie est autochtone.

Cette indépendance ne peut guère être expliquée que de la façon suivante. Les Tamouls, qui habitaient l'extrémité méridionale de la péninsule, étaient probablement mieux organisés, plus avancés en civilisation que leurs congénères; ils sont entrés les derniers en contact avec les immigrants aryens qui ont été pour eux plutôt des éducateurs que des conquérants. Le télinga et le canara — car le malayâla n'est qu'un dérivé moderne du tamoul — ont été écrits par des brahmanes venus du Nord; le tamoul a dû l'être par des indigènes que les brahmanes avaient élevés et instruits, mais qui avaient gardé en grande partie la mentalité et les habitudes de leurs ancêtres. Il devait y avoir dans le pays tamoul une importante littérature orale, des légendes, des chants populaires, des poèmes d'amour et de guerre, composés suivant un rythme traditionnel, représenté par le vers *magistral* dont il sera question plus loin, qui a été simplement régularisé et modifié et qui a produit les autres mètres employés plus tard.

L'écriture a été introduite dans le Sud de l'Inde vers le milieu du IIIe siècle, et les premiers monuments épigraphiques sont du siècle suivant. L'histoire de la littérature tamoule se partage en cinq ou six périodes successives qui se prolongent et empiètent les unes sur les autres. La première, celle de formation, correspond à l'établissement du brahmanisme, qui s'est développé de plus en plus surtout sous la forme du çivaïsme, mieux approprié aux cultes naturalistes indigènes dont il a adopté les superstitions, les légendes, les divinités locales

et les innombrables esprits malfaisants. C'est alors qu'a commencé la construction des grandes pagodes du pays tamoul, presque toutes consacrées à Çiva sous ses formes multiples régionales. Près de Karikal, il y a la pagode de Tirounalar (quelques fonctionnaires mal avisés disent Tirnoular), proprement *tirunaḷḷâr'u* திருநளளாறு « la sainte voie affectueuse », sous le vocable de Tyâgarâjâ त्यागराजा « le prince de la libéralité » *ou* du renoncement »; non loin de Pondichéry est celle de Villenour (*Vilvanalur* « la bonne ville du cratœva ») où est adoré Çiva mâle et femelle, sous la figure de Kâmîça, qui donne aux femmes stériles la fécondité.

La seconde et la troisième périodes sont caractérisées par l'influence prépondérante des Djainas et par la guerre implacable que leur firent les Çivaïstes; ceux-ci finirent par triompher, non sans avoir eu à lutter contre une invasion sur la côte sud-orientale des Bouddhistes de Ceylan. A côté du Çivaïsme victorieux se glissa le Vichnouisme réformé descendu du Nord, avec les grandes épopées et les dix-huit *Purâṇas*, à l'imitation desquels et sous le même nom furent écrites les légendes sacrées des sanctuaires méridionaux. La prosodie tamoule a éprouvé, à cette époque, de graves modifications, mais elle a changé surtout pendant la dernière période, après l'invasion musulmane et l'arrivée des Européens, où, du reste, on se mit à écrire en prose. S'il fallait donner les dates approximatives du commencement de ces diverses périodes, j'indiquerais, sous toutes réserves, les IV[e], VI[e], VIII[e], XII[e], XV[e] siècles.

C'est pendant la seconde et la troisième périodes que furent composées les vieilles grammaires, dont quelques-unes seulement sont parvenues jusqu'à nous; A. C. Burnell a fait voir qu'elles s'inspirent d'ordinaire des enseignements de l'école sanskrite Aindra. Elles traitent successivement des lettres, des mots, de la composition. La composition elle-même, divisée en trois parties : composition proprement dite, prosodie et rhéto-

rique, traite des deux grands sujets, l'amour et la guerre. La prosodie s'appelait செய்யுளியல் *çéyyuḷiyal* «nature de la poésie»; le mot செய்யுள் *çéyyuḷ*, que je traduis «poésie», signifie littéralement «sentiment actif» ou «sentiment exprimé», des radicaux செய் *çéy* «faire» et *uḷ* உள் «exister, sentir, vivre».

La prosodie s'occupe de huit choses, énumérées dans le vers suivant :

எழுத்தசைசீரடிதளைதொடைபாவினம்

éṛuttaçeiçîraḍitaḷeitoḍeipâvin'am

On voit que je transcris le tamoul conformément à la prononciation normale de ses lettres; les Anglais ont adopté un autre système qui est absolument faux : puisque *ai* se prononce *ei* ailleurs qu'à la première syllabe, puisque les explosives simples sont dures au commencement des mots et douces au milieu, pourquoi écrire *akaval* et *pilley* ce qui en réalité *agaval* et *piḷḷei*? De même le nom de pays சோழ transcrit *Chola*, que les auteurs sanskrits ont dit *Çoḍa*, que les Grecs ont plus exactement écrit Σωραι : l'initiale est une sifflante dento-palatale et le ழ est certainement le *ṛ* lingual. Il est bon de faire remarquer qu'à l'époque où les Grecs et les Romains venaient dans l'Inde, les langues dravidiennes n'étaient pas encore écrites.

Les huit objets de la prosodie sont :

1° Les lettres, *éṛuttu* எழுத்து, proprement «marque, signe, figure, dessin, tableau»;

2° Les syllabes métriques, *açei* அசை «mouvement»;

3° Les pieds, *çîr* சீர் «gloire, illustration»;

4° Les vers, *aḍi* அடி «pas» ou «pied» (skr. pàda);

5° Les connexions ou séquences des pieds, *taḷei* தளை «chaîne»;

6° Les connexions ou liaisons des vers, *todei* தொடை « lien, guirlande »;

7° Les mètres, *pâ* பா « chant, vers, strophes »;

8° Les combinaisons de mètres, *in'am* இனம் « union ».

§ I. Lettres.

L'unité de temps est le கணம் *kaṇam* (skr. *kṣaṇa*) « clin d'œil » ou le நொடி *nodi* « claquement de doigts », dont il faut deux pour un temps, pour l'unité de mesure, மாத்திரை *mâttirei* (skr. *matra*). Les voyelles brèves comptent pour un temps, les longues pour deux. Une voyelle brève devient longue par position, soit qu'elle reste isolée à la fin d'un mot, ou qu'elle soit suivie de deux ou plusieurs consonnes. La diphtongue ஐ est longue quand elle se prononce *ai*, c'est-à-dire à la première syllabe des mots, et brève quand elle se prononce *ei*, c'est-à-dire dans les autres cas.

Il y a, en outre, des voyelles allongées et des voyelles abrégées, qui valent, les premières trois temps et les secondes un demi.

L'allongement se fait par ce qu'on appelle en sanskrit *pluta*, par l'addition à la voyelle longue de sa brève. Les Tamouls peuvent même faire cette addition deux fois. Ainsi de தொழார « ils n'adorent pas » on peut faire தொழாஅர et தொழாஅஅர.

Les voyelles qui s'abrègent sont இ *i* et உ *u*; la première quand elle précède ய; la seconde quand elle est jointe à une consonne dure à la fin d'un mot.

Les Tamouls classent leur dix-huit consonnes en trois catégories : fortes ou dures, க, ச, ட, த, ப, ற; douces ou faibles, ங, ஞ, ண, ந, ம, ன; et moyennes, ய, ர, ல, வ, ழ, ள.

§ II. Syllabes métriques.

C'est ici une des particularités de la prosodie tamoule; à la longue, elle n'oppose pas la brève, mais, ce qui est logique, la double brève, et, comme la dernière syllabe d'un mot est toujours douteuse, la double brève est souvent un iambe comme நிலா *nilâ* « lune ».

La longue s'appelle நேர் *nêr* « juste, exact » et la brève நிரை *nirei* « égal, équivalent ».

§ III. Pieds.

Il n'y a naturellement que deux pieds d'une syllabe, celui en *nêr,* qu'on appelle நாள் *nâḷ* « jour », et celui en *nirei* qu'on appelle மலர் *malar* « fleur »; on les remplace quelquefois par deux pieds supplémentaires, qu'on obtient en leur ajoutant un *u* abrégé; leurs noms servent en même temps de spécimens : காசு *kâçu* « monnaie, argent » et பிறப்பு *pir'appu* « naissance ».

Les pieds de deux syllabes sont au nombre de quatre : *nêr nêr* — —, *nirei nêr* ⏑ ⏓ —, *nêr nirei* — ⏑ ⏓ et *nirei nirei* ⏑ ⏓ ⏑ ⏓. Ils ont des noms qui indiquent leur composition : தேமா *têmâ* « manguier doux », புளிமா *puḷimâ* « manguier acide », கூவிளம் *kûviḷam* « feronia brillant », கருவிளம் *karuviḷam* « feronia sombre ».

De ces quatre pieds on en forme huit de trois syllabes en ajoutant à chacun d'eux un *nêr* et un *nirei;* les noms de ces pieds prennent la terminaison காய் *kây* « fruit vert » et கனி *kan'i* « fruit mûr ». Ainsi *nêr nêr nêr* — — — est un *têmâṅgây* « fruit vert du manguier doux ». Le triple *nirei* ⏑ ⏓ ⏑ ⏓ ⏑ ⏓ s'appelle *karuviḷaṅgan'i* « fruit mûr du feronia sombre ».

Ces seize pieds sont les seuls en usage; mais les grammairiens en indiquent seize autres de quatre syllabes en தண்பூ *taṇbû*

« fleur fraîche », தண்ணிழல் *tannizal* « ombre fraîche », நறும்பூ *nar'umbû* « fleur parfumée » et நறுநிழல் *nar'unizal* « ombre parfumée ». *Têmânar'unizal* serait donc – – ᵕ ⏓ ᵕ ⏓.

§ IV. Vers.

Il n'y a pas de vers monosyllabiques, mais on peut intercaler dans certains poèmes des pieds isolés dits தனிச்சொல் *tan'iççol* « mot tout seul ».

Les vers de deux pieds sont appelés குறளடி *kur'aladi* « vers nains » ;

Ceux de trois pieds, சிந்தடி *çindadi* « vers faibles » ;

Ceux de quatre pieds, அளவடி *alavadi* « vers mesurés » ;

Ceux de cinq pieds, நெடிலடி *nédiladi* « vers longs » ;

Ceux de six pieds et plus, கழிநெடிலடி *karinédiladi* « vers très longs ».

Dans les poèmes anciens, on trouve très rarement des vers de plus de sept pieds.

§ V. Connexion des pieds.

C'est ce qu'on appelle *talei* « chaîne, arrangement organique, séquence harmonique des pieds ». On en compte quatre, qui correspondent aux quatre mètres principaux.

La *talei* du vers blanc est la plus précise et la plus rigoureuse. Elle a été ainsi formulée dans un ancien distique :

மாமுனனிரையுமவிளமுனனேரும
காயமுனனேருமவருமவெண்பாககே

Au *venbâ*, après un *mâ* vient un *nirei*, après un *vilam* un *nêr* et après un *kây* un *nêr*.

La *taḷei* du vers magistral paraît demander qu'à un *nêr* succède un *nêr* et qu'un *nirei* soit suivi d'un *nirei,* mais il y a de nombreuses exceptions.

La *kalittaḷei* est tout le contraire de celle du *veṇbâ,* mais il y a aussi de nombreuses exceptions.

Quant à la *taḷei* du *vañdji,* je n'ai pu m'en rendre compte.

§ VI. Connexion des vers.

Il y en a cinq, que je définis : *consonance, assonance, rime, antithèse* et *allongement.*

Les trois dernières sont si peu en usage que je n'en connais pas d'exemples en dehors des grammaires.

La rime, இயைபு *iyalbu,* est, comme en Europe, la répétition finale d'une voyelle ou d'un groupe de lettres.

L'antithèse, முரண் *muraṇ,* veut que si un vers commence par les mots or, soleil, lumière, bien, etc., le suivant commence par fer, lune, obscurité, mal, etc.

L'allongement, அளபெடை *aḷabéḍei* « extension de mesure », consiste en ce que tous les vers commencent par une voyelle allongée, ஆ அ, etc.

La consonance et l'assonance sont au contraire d'usage ordinaire et constant.

La consonance, எதுகை *édugéi* est la répétition ou la consonance de la première consonne de la seconde syllabe littérale des vers; sont dites consonantes les fortes d'une part entre elles, et de l'autre les douces, *nigar* et *pagei, magan'* et *budan', maṇi* et *mun'al.*

L'assonance, மோனை *mon'ei,* est la répétition de la première lettre, simple ou composée, d'un mot ou d'une lettre assonante. Sont assonantes *a, â, ai,* — *i, î, é, ê,* — *u, û, o, ô,* — *ç* et *t,* — *ñ* et *n,* — *m* et *v,* — *agaṛ* et *aṇi, çuḍar* et *tôn'd'i, mîn'* et *veḷḷam.*

L'assonance et la consonance caractérisaient évidemment la poésie primitive. Dans les plus anciennes inscriptions, on les trouve tantôt l'une, tantôt l'autre, tantôt toutes deux, employées indifféremment d'un vers au suivant ou d'un pied à un autre du même vers. Mais à l'époque où la littérature a atteint tout son développement, l'usage s'est établi d'employer concurremment ces deux connexions, la consonance dans tous les vers de la strophe, l'assonance dans les vers et d'ordinaire entre le premier pied et le pied moyen. Par élégance, on fait consonner plusieurs syllabes sauf la première. Voici deux exemples :

செலவபபொரககதககணணன
செயிரததெறிநதசினவாழி
முலலைததாரமறமனனர
முடிததலையைமுறுககிபபொ
யெலலைதீரவியனகொணமூ
விடைநுழையுமதியமபொன
மலலொஙகெழிலயானை
மருமமபாயநதொளிதததெ

çelvappôrkkadakkaṇṇan' céyirttér' indaçin' avâṛi
mulleittârmar' aman'n' armuḍittaleiyeimur' ukkippô
yelleitirviyan' koṇmûviḍeinuṛeiyumadiyampôn'
mallalôngéṛilyân' cimarumampâyandoḷittadê

Le disque furieux, violemment lancé par le héros aux yeux ardents dans l'ivresse de la bataille, s'en alla, coupant les têtes couronnées des rois, meurtrier aux guirlandes de jasmin, et, comme la lune qui pénètre dans un épais nuage sans fin, s'élança sur la poitrine d'un éléphant superbe plein de force, et y disparut.

மணிபுரையருமபிவானமீன
வடிவொடுமலரநதவெணமுத
தணிபுரைமணஙகொடெனபெய
யழகலரனறுமவாடித

துணிபுரைகீழவீழநதாய
    தூளிணைககணடுருசனமப
பிணிபுரைபிணிததநாமொ
    பெரககிலாவாழதுமெனபாம

maṇipureiyarumbivàn'mîn'vaḍivoḍumalarndaveṇmut
taṇipureimaṇaṅkodênpeyyeṛagalaran'd'umvâḍit
tuṇipureikîṛvîṛndàyatùḷin'eikkaṇḍuñçan'map
piṇipureipiṇittanâmôpêrkkilâvaṛdumén'bâm

Quand nous voyons les belles fleurs se former en boutons pareils à des pierres précieuses, s'épanouir à la façon des étoiles du ciel, donner en perles blanches un miel parfumé, se flétrir en un jour et tomber en poussière sous nos pieds, comment pouvons-nous dire que nous vivons sans incertitude, nous qui souffrons du mal de la naissance[1] ?

A une époque plus moderne, on a inventé les connexions des strophes successives d'un même poème. La plus simple et la plus régulière est l'*andâdi* அநதாதி (अन्दादि); comme le nom l'indique, elle fait commencer chaque strophe par le mot ou la syllabe qui termine la strophe précédente.

§ VII. Mètres.

Il y a cinq mètres, dont j'interprète les noms : vers blanc ou d'éclat, vers magistral, vers défectueux ou irrégulier, vers triomphal et vers confus, mélangé ou mixte. Ce dernier, மருட பா *marutpâ,* se rend aux fantaisies des grammairiens.

A. Vers blanc, வெணபா *veṇbâ.* Ce mètre est le plus régulier et le plus exactement réglé. Il se compose de strophes de deux, trois, quatre ou cinq vers de trois à quatre pieds; le dernier

[1] Cette strophe a été assez mal traduite par l'abbé Dupuis dans sa *Grammaire.* Il a mis «les maladies innées» au lieu de «le mal de la naissance», ce qui permet de supposer que le savant missionnaire, malgré son long séjour dans l'Inde, n'était pas bien au courant de la philosophie hindoue.

vers doit avoir trois pieds, dont le dernier est monosyllabique. La *taḷei* correspondante doit être rigoureusement observée.

Parmi les diverses espèces de *veṇbâ*, on peut citer :

1° Le குறள் *kur'aḷ* « nain », qui est un distique sous une seule consonance;

2° L'*in'n'içei* இன்னிசை « douce harmonie », qui a quatre vers égaux en deux consonances, dont les trois premiers ont quatre pieds;

3° Le *nériçei* நேரிசை « harmonie exacte », qui a un vers de quatre pieds, un de trois pieds, sous une seule consonance, puis un pied isolé qui consonne avec les deux premiers vers, mais se rattache aux deux autres par le sens; ceux-ci ont une autre consonance.

B. Le vers magistral est un poème d'un nombre indéterminé de vers de quatre pieds, qui consonnent deux par deux. Le poème doit se terminer par *ê, ô, i, ai, éna.*

Dans la variété la plus ordinaire, l'avant-dernier vers n'a que trois pieds.

Le nom de ce mètre, ஆசிரியப்பா *âçiriyappâ*, est sans doute une altération du sanskrit **आचार्य**.

C. Le vers irrégulier, கலிப்பா *kalippâ*, a aussi un nombre indéterminé de vers de quatre pieds; les grammairiens en comptent de nombreuses espèces extrêmement variées que nous ne pouvons expliquer ici.

D. Le vers glorieux, வஞ்சிப்பா *vañdjippâ*, est également irrégulier, mais les vers y sont généralement de trois pieds.

De tous ces mètres, le plus ancien et le plus original, le seul sans doute qu'aient connu les Dravidiens primitifs, est le vers magistral, qui n'est en somme que de la prose rythmée.

Le spécimen le plus parfait du vers magistral est sans doute un petit poème de cinq vers qui se rattache à une des légendes les plus intéressantes du Çivaïsme. Un roi de Maduré se trouvait un jour dans son jardin, seul avec sa femme. Il sentit tout à coup une odeur délicieuse dont il ne put s'expliquer la provenance. Il fit exposer dans un endroit public — c'était sans doute l'âge de la vertu absolue — une bourse pleine d'or, avec une inscription annonçant que cette bourse serait attribuée par l'Académie de Maduré — les Académiciens étaient déjà souverains en matière littéraire — au poète qui expliquerait l'origine du parfum dont le roi avait été charmé. Un pauvre brahmane, nommé Dharmi, vit là l'occasion de sortir de la misère, et il supplia Çiva de l'aider à remporter le prix. Le grand dieu lui dicta une strophe où il était dit que la chevelure de la femme supérieure, de la *padminì*, est parfumée par elle-même; mais l'Académie trouva cette affirmation inexacte et ne voulut pas accorder la prime au pauvre brahmane. L'Académie tenait ses séances sur un étang sacré où poussaient des lotus d'or, et ses membres, qui étaient des incarnations des lettres de l'alphabet, prenaient place sur un banc merveilleux qui s'élargissait ou se rétrécissait suivant le nombre des membres présents. On raconte à ce propos que lorsque Tiruvaḷḷuva vint leur soumettre son poème des *kur'aḷ*, ils ne voulurent pas en reconnaître le mérite; alors le poète eut recours à ce qu'on pourrait appeler le jugement de Dieu : il posa son manuscrit sur le banc qui se réduisit à la seule dimension de l'ouvrage, précipitant dans l'eau les juges iniques. Ils étaient d'ailleurs fort suspects de partialité. Ils avaient, paraît-il, l'habitude de cacher dans un bosquet voisin des scribes qui transcrivaient les poèmes au fur et à mesure que les auteurs les récitaient et, produisant ensuite le manuscrit ainsi établi, ils criaient au plagiat.

Lorsqu'ils eurent condamné Dharmi, Çiva daigna leur appa-

raître en personne et soutenir la thèse exposée dans la strophe soumise à leur jugement; mais ils persistèrent dans leur refus et le président, Nakkîra, osa tenir tête au dieu suprême. Irrité, Çiva découvrit l'œil de son front, cet œil terrible qui avait brulé Kâma, le dieu de l'amour, depuis lors incorporel. Les Académiciens, pour échapper à la mort, plongèrent aussitôt dans l'étang, d'où Nakkîra, reconnaissant enfin son erreur, s'humilia et implora son pardon. Dharmi reçut la bourse et le roi fut satisfait.

கொஙகுதெரவாழககையஞசிறைததுமபி
காமஞசெபபாதுகணடனமொழிமொ
பயிலியலதுகெழீஇயநடபின
மயிலியறசெறியெயிறறரிவைகூநதலி
னறியவுமுளவொநீயறியுமபூவெ

Cette strophe est remarquable à tous les points de vue. Elle ne contient qu'un seul mot sanscrit काम avec le sens de « passion, parti pris ». Le mot துமபி *tumbi*, que les dictionnaires traduisent « insecte », est plutôt ici « abeille » ou « papillon », car il s'agit d'une de ces mouches bourdonnantes qui se posent sur les fleurs. Au point de vue purement grammatical, je ne signalerai que l'emploi adjectif வாழககை *vâḻkkei*, « bonheur, félicité ». On remarque que les vers ont quatre pieds, sauf l'avant-dernier, qui n'en a que trois.

கொஙகுதெரவாழககை
யஞசிறைததுமபி

Les deux moitiés du premier vers consonnent par *ṅ* et *ñ*; dans le second est l'assonance *kâ* et *ka*; le troisième et le quatrième consonnent richement; les deux derniers hémistiches ont la consonance en *ṟi*, mais elle est à la seconde syllabe dans le premier et à la troisième dans le second. Dans aucun vers les deux connexions ne sont réunies.

On peut traduire : « Papillon aux belles ailes, heureux de connaître les bonnes odeurs, raconte ce que tu as vu sans parler avec passion; dis ce qu'il en est avec une entière confiance : est-il des fleurs que tu connaisses plus parfumées que la chevelure de la femme à la démarche gracieuse du paon? »

Les textes poétiques tamouls les plus anciens, les formules majestatiques qui accompagnent les donations royales inscrites sur les murs des pagodes sont toujours dans ce mètre; ils présentent les mêmes irrégularités que les vers ci-dessus, surtout en ce qui concerne les consonances et les assonances.

§ VIII. Combinaisons.

Les combinaisons indiquées par les grammairiens n'existent guère que nominalement. Ils ont joint les noms des quatre mètres importants à ceux de trois autres mètres ou plutôt de certaines poésies, et ont fait ainsi divers genres nouveaux où le vers blanc, le vers magistral, etc., ne figurent que pour la forme.

Les trois genres dont il s'agit sont le தாழிசை *tâḻisei,* le துறை *tur'ei* et le விருத்தம் *viruttam.*

Le *tâḻisei* « ton bas, harmonie baissée » paraît être un chant chorégraphique ou un hymne religieux en trois strophes de quatre vers ayant, suivant la variété, deux, trois ou quatre pieds qui suivent ordinairement la cadence du *veṇbâ.*

Le *tur'ei* « passage, gué, rivière » comprend un grand nombre de variétés. L'une d'elles, toute particulière, le *kalittur'ei,* observe une règle tirée à la fois de la poésie sanskrite par le nombre exact des syllabes des vers, et de la poésie tamoule par la cadence, l'assonance, etc., ce qui permet de supposer que le mot *tur'ei* doit être pris dans le sens de « transition, poème transitionnel ».

Le *viruttam* (sk. वृत्त) est probablement appelé ainsi parce

qu'il est emprunté à la prosodie sanskrite, car pour les gens du Sud de l'Inde, tout ce qui est sanskrit est sacré, vénérable, antique.

C'est un mètre très varié. Les strophes y ont quatre vers consonants et ayant chacun une assonance; le nombre de pieds y est de quatre à sept ordinairement. Les vers sont égaux quant au nombre et à la disposition des pieds. Le nombre des variétés est considérable, puisque les divers pieds de deux et trois syllabes peuvent se combiner de très nombreuses façons. Beschi a relevé dans les auteurs quatre-vingt sept variétés qu'il a employées dans son *tèmbâvani*.

Voici quelques noms des modules les plus courants :

Sept pieds : *viḷam, mâ, viḷam, mâ, viḷam, viḷam, puḷimâ;*

Six pieds : *viḷam, mâ, têmâ, viḷam, mâ, têmâ; — mâ, mâ, kây, mâ, mâ, kây;*

Cinq pieds : *mâ, puḷimâ, puḷimâ, puḷimângây, têmâ;*

Quatre pieds : *kani, viḷam, viḷam, mâ; — mâ, kûviḷam, kûviḷam, kûviḷam; — viḷam, viḷam, mâ, kûviḷam; — mâ, puḷimâ, puḷimâ, puḷimâ; — kây, kây, kây, kây.*

Ce mètre, qui est celui des grands poèmes épiques et des *Purâṇas*, est relativement moderne. Il n'a commencé a être en usage qu'à la troisième période littéraire. Plusieurs ouvrages, qui avaient été écrits en *veṇbâ*, notamment l'histoire de Naḷa, ont été refaits en *viruttam*. Les grammaires sont presque toutes en vers magistraux.

Il est d'ailleurs difficile de reconnaître à sa forme l'âge d'un poème tamoul. Les auteurs, en effet, se sont toujours crus obligés de se conformer à ce vieux précepte : «Sur quels sujets, avec quels mots, de quelle manière ont parlé les gens supérieurs; parler ainsi est la convenance du style» (மரபு *marabu*).

Les poètes indiens ne dédaignent pas les licences : quelques mots peuvent avoir certaines de leurs syllabes longues ou brèves, quelques mots sont susceptibles d'être tronqués, comme

தாமரை *tâmarei* «lotus», qui se réduit à மரை *marei;* des voyelles restent brèves devant une consonne double; l'aspiration ஃ *ḥ* peut s'intercaler pour allonger une voyelle brève : அது *adu* «cela» et இது *idu* «ceci» peuvent s'écrire அஃது *aḥdu* et இஃது *iḥdu;* enfin, un certain nombre de mots d'une signification vague sont employés comme de simples explétifs : அன்றே *an'd'ê* «n'est-ce pas?», மன்னோ *man'n'ô* «certes», மாதோ *mâdô* «ô femme!», கான் *kâṉ* «vois».

On les qualifie de அசை *açei* qui doit être pris dans le sens du mot «utilité» de notre argot théâtral.

Les poètes indiens ne s'astreignent pas à l'observation raisonnée des règles de la prosodie; ils s'y conforment d'instinct. Chaque espèce de vers a son ton, son rythme, ou, si l'on veut, son air, sa mélodie propre, plus ou moins élastique, qui est un guide suffisant et un régulateur spontané. N'a-t-on pas ainsi fait dans tous les pays et dans tous les temps? Homère, Virgile, Dante, Racine, Victor Hugo n'ont jamais compté sur leurs doigts ou épluché le dictionnaire des rimes; le vers jaillit de leur plume, parfait et superbe, comme Minerve sortit toute armée du cerveau de Jupiter, comme Vénus s'élança victorieuse hors de l'onde amère. Les tons en tamoul s'appellent ஓசை *ôçei* «bruit» ou இசை *içei* «son, harmonie». Le vers magistral se chante sur le ton அகவல *agaval* «danse ou agitation du paon», le *kalippâ* sur le rythme துள்ளல *tuḷḷal* «bonds ou sauts de la chèvre», etc. Ces tons sont donc certainement des airs de danses, de ces danses des peuples primitifs qui s'inspirent des mouvements des animaux. Je ne connais jusqu'à présent que cinq Européens qui aient composé des vers tamouls; le premier est le P. C. J. Beschi, jésuite italien qui a écrit beaucoup de petits poèmes religieux et un grand poème, le *Tèmbâvaṇi* «guirlande qui ne se flétrit pas» ou «guirlande de vers harmonieux», qui est un pastiche des vieilles épopées classiques et qui raconte la vie de saint Joseph singu-

lièrement indianisé. Les biographes indigènes affirment que, lorsqu'il eut terminé cet ouvrage, en 1726, seize ans après son arrivée dans l'Inde, Beschi le soumit au jugement d'une assemblée de poètes. Ces poètes, soit ignorants, soit jaloux, renvoyèrent le manuscrit en disant qu'ils ne le comprenaient pas, que l'auteur devait être un étranger peu au courant de la langue poétique. Alors Beschi eut la patience d'ajouter à chaque strophe l'explication en prose; cette fois l'assemblée, ravie d'admiration, s'empressa de reconnaître le mérite de l'ouvrage et le talent de l'auteur. Cette histoire est absurde à tous les points de vue et elle montre bien l'insouciance et l'imagination indiennes. Ce que les savants du pays ne pouvaient comprendre, ce n'étaient pas les mots ni les phrases toujours irréprochables, mais les théories religieuses, les doctrines philosophiques et les légendes chrétiennes dont le poème est rempli. Les Jésuites avaient du reste, peut-être à dessein, adapté les termes religieux hindous à leur propre croyance; ils avaient par exemple fait de பூசை *pûçei* (पूजा) la «messe», et disaient *vêda* pour «religion». Dans le dictionnaire tamoul de la Mission de Pondichéry, qui est le meilleur et le plus complet de tous, mais où l'esprit scientifique fait absolument défaut et qui est plein de remarques étranges et naïves, on est stupéfait de trouver parmi les énumérations indiennes classiques, la suivante : நவவாேறா் கணம் *nava vân'ôr kaṇam* «les neuf chœurs des habitants du ciel»; il s'agit des séraphins, des chérubins, des trônes, des vertus, des puissances, des dominations, des principautés, des archanges et des anges, qui ont des noms tamouls plus ou moins bizarres. Les premiers missionnaires avaient été mieux inspirés en traduisant, d'une manière assez fantaisiste d'ailleurs, les noms chrétiens; «Jean» est devenu அருளப்பன் *aruḷappan'* «le père gracieux», «Pierre» சின்னப்பன் *ç'inn'appan'* «le petit père» et «Louis» ஞானப்பிரகாசன் *ñân'appiragâçan'* (ज्ञानप्रकाश) «le sage lumineux». Mais j'aime encore mieux les noms originaux, dont

plusieurs sont charmants, comme par exemple celui de மாசிலா-மணி *mâçilâmaṇi* « la pierre précieuse sans défauts ».

Le premier directeur du Collège de Madras, M. F. W. Ellis, près d'un siècle après Beschi, composa de fort beaux vers tamouls et notamment une sorte d'hymne en cinq strophes qui se terminent toutes par l'invocation நமசிவாய *namaçivâya* **नमशिवाय**, mais l'auteur a soin d'expliquer qu'il faut traduire ce mot par « reverence to the holy God » ! Cette explication rencontrera bien des sceptiques, surtout parmi ceux qui liront le dernier vers de la première strophe : « J'abandonne le dieu que j'adorais, et je dis : ô toi qui es l'essence unique, hommage à Çiva ! »

Le P. Dupuis, de la mission de Pondichéry, et le Rev. G. U. Pope, le grammairien bien connu, ont aussi fait au cours du XIX[e] siècle plusieurs strophes. J'en ai écrit à mon tour quelques-unes. M. Pope m'écrivait, il y a environ dix ans, que, à cette époque, lui seul et moi, nous étions capables de comprendre quelque chose à la poésie tamoule; c'est pourquoi je prends la liberté de terminer cette notice, qui paraîtra peut-être insuffisante et incomplète, par un quatrain dans le mètre *néricceivenbâ*, adressé à la Société asiatique :

மறைமகனுரைகைபடைதத
மணணுலகிலெஙகு
நிறைபுகழநொநதசபையெ
முறைகொணட
நாமகணினறெடு
நாணமுழுதுநிறபவெ
மாமரமபொலவாழகமலரநது

Ô assemblée dont la gloire s'est étendue partout, sur la terre qu'a façonnée la main du prince des Vêdas, puisses-tu prospérer florissante, comme un manguier fécond, sous la protection quotidienne de la déesse du langage, régulatrice suprême !

PREMIER EXPOSÉ

DES

RÉSULTATS ARCHÉOLOGIQUES

OBTENUS

DANS LA CHINE OCCIDENTALE

PAR LA MISSION

GILBERT DE VOISINS, JEAN LARTIGUE ET VICTOR SEGALEN

(1914).

Le plan de cette mission dans la Chine occidentale comportait deux parties successives, nettement séparées : tout d'abord, des recherches archéologiques à étendre sur la plus grande surface possible de la province du Sseu-tch'ouan, peu connue sous ce jour particulier; puis une exploration et un lever hydrographique du haut Yang-tseu ou Kin-cha-kiang, entre la latitude de Batang et celle de Li-kiang. La première partie s'appuyait sur les travaux de M. Chavannes dans le Honan, le Chan-si et le Chen-si. L'autre prolongeait, du sud au nord, l'étude du Grand-Fleuve si brillamment conduite par le capitaine de frégate Audemard, lors de la mission du comte Charles de Polignac (1909-1910), et bénéficiait aussi des beaux voyages de M. Jacques Bacot.

Le 1er février 1914, la mission quitte Péking et gagne rapidement Si-ngan-fou, d'où elle se remet en route le 1er mars. Gilbert de Voisins et Jean Lartigue suivaient la rive gauche de la Wei; Victor Segalen en relevait la rive droite. Réunis à Pao-ki-hien 寶雞, ils firent route commune durant la traversée montagneuse des Ts'in-ling 秦嶺, vers Han-tchong fou 漢中 (20 mars). Là, de nouveau, deux itinéraires s'offraient : Lartigue prit celui du sud vers Nan-kiang-hien 南江 et Pa-tcheou 巴, cependant que Gilbert de Voisins et Segalen pénétraient au Sseu-tch'ouan par la route classique. On se rejoignit à Pao-ning-fou 寶甯, d'où le fleuve Kia-ling 嘉陵 conduisait à P'eng-tcheou 逢 et la route à K'iu-hien 渠 (14 avril). La mission se dirigea ensuite directement vers Tch'eng-tou, capitale de Sseu-tch'ouan, où elle arriva le 2 mai, trouvant au consulat de France de cette ville l'accueil le plus compréhensif et l'aide la plus efficace à ses travaux.

De Tch'eng-tou, on repartit vers le nord-est, pour Mien-tcheou 綿 et Ts'eu-t'ong-hien 梓潼. Après un second séjour à Tch'eng-tou, la mission, descendant le fleuve Min 岷 jusqu'à Kia-ting-fou 嘉定 fit route vers Ya-tcheou-fou 雅州 où se terminaient les recherches archéologiques.

On atteignit enfin Ta-tsien-lou, frontière des Marches tibétaines, le 4 juillet, cinq mois après le départ de Péking. On pouvait espérer passer librement et gagner le haut Yang-tseu à Batang. Il fallut changer de plan, car toute la région comprise entre Ho-k'eou, Batang et Conkaling était encore aux mains des Tibétains révoltés. On résolut d'atteindre le fleuve par le sud, à Li-kiang-fou, 麗江, pour le remonter ensuite vers Batang. C'est à Li-kiang que la mission reçut avis, le 11 août, de la mobilisation générale. Interrompant aussitôt son voyage, elle prit la route la plus directe du retour en France, et atteignit à marches forcées Yun-nan-sen, le 23 août 1914.

Organisée sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique et de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, — qui lui attribua les arrérages du fonds Garnier, — la mission bénéficiait en outre d'une contribution importante de la Bibliothèque d'art et d'archéologie. Elle avait trouvé dans sa préparation le meilleur appui auprès de la légation de France à Péking.

Les résultats complets seront développés dans ces quatre ordres de publications :

A. Grands albums, contenant les reproductions photographiques, les estampages et les dessins.

B. Lever topographique de l'itinéraire exploré [1].

C. Journal de route de Péking à Yun-nan-sen.

D. Série d'études, dont les articles publiés ici forment les premières esquisses, et qui se rangeront, comme ces articles, sous les cinq titres suivants :

I. La sculpture sur pierre dans la Chine antique.
II. Les tombes de falaises au Sseu-tch'ouan.
III. L'art bouddhique ancien au Sseu-tch'ouan.
IV. L'art tumulaire dans la Chine antique.
V. Notes de géographie ancienne.

I

La sculpture sur pierre dans la Chine antique.

La double dynastie des Han 漢 (Han occidentaux, 202 av. J.-C.-8 ap. J.-C. ; et Han orientaux, 25-220 ap. J.-C.)

[1] Une note en a déjà paru dans la revue *La Géographie*, de juillet 1915.

occupe pour l'histoire de la Chine une place centrale dans le temps, et prépondérante dans l'espace. Elle fut témoin de la grande expansion. En même temps, l'empreinte sur la civilisation des «Cent Familles» était telle, que l'expression «Fils de Han» est demeurée populaire. C'est, par excellence, la grande dynastie chinoise historique; toute relique des Han est donc précieuse. C'est à eux que remontent d'ailleurs les plus anciens monuments de pierre actuellement découverts sur le sol chinois. Avant eux, les Ts'in, les Tcheou et les Chang-Yin ne nous ont légué que des bronzes, des poteries, des textes transmis, quelques épigraphes sur pierre, quelques inscriptions sur os ou sur écailles de tortue. Après eux, le vide se fait de nouveau pour longtemps.

Au départ de notre mission, les monuments de l'art des Han se dénombraient ainsi :

Cinq paires de piliers funéraires, dont trois paires situées dans la province du Ho-nan; une au Chan-tong; une au Sseu-tch'ouan. Leurs dates s'échelonnent de 118 à 209 ap. J.-C.

Deux chambrettes funéraires dans le Chan-tong, remontant au milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne.

Deux paires de lions ailés, l'une au Chan-tong, l'autre au Sseu-tch'ouan, datées respectivement de 143 et 209 ap. J.-C.

Quelques stèles, un certain nombre de dalles gravées.

Les piliers du Chan-tong et du Ho-nan, les chambrettes, les stèles et les dalles constituaient des documents de premier ordre étudiés et commentés définitivement dans leurs dessins et leurs inscriptions par M. Chavannes [1].

[1] Éd. Chavannes, *Mission archéologique de la Chine septentrionale*. Deux grands albums de planches, Leroux éd., 1909. Du même auteur : *La sculpture à l'époque des Han*, Leroux, 1913. C'est à ces deux ouvrages, qui sont à la base même de nos recherches en Chine, que se réfèrera principalement notre exposé.

Journal asiatique, mai-juin 1915, p. 471.



Fig 1. — Le cheval nu écrasant un barbare Hiong-nou, du tombeau de Houo K'iu-ping. (117 av. J.-C.)

Il n'en était point de même pour les piliers du Sseu-tch'ouan, dont l'un, le pilier de Kao Yi à Ya-tcheou, vu au passage par la mission du commandant d'Ollone, n'était connu en Europe que par un croquis et des fragments d'estampages [1]. L'un des lions ailés figurait à petite échelle dans l'ouvrage du P. Tchang, *Tombeau des Liang*. Les reproductions photographiques des autres ne permettaient aucun exercice critique.

Cette énumération et ces dates font voir que seuls, les Han orientaux, postérieurs, se trouvaient représentés dans ces documents. La date extrême, 118, était donnée par les piliers du T'ai-che 大室 [2], et l'on ne possédait aucune statue en ronde bosse qui fût œuvre des premiers Han, les vrais fondateurs cependant.

Désormais, l'ère chrétienne est franchie à rebours, et la découverte par notre mission d'une statue funéraire datée de l'an 117 av. J.-C. (fig. 1) vient prolonger de plus de deux cents ans en arrière l'étude de la statuaire extrême-orientale. Cette statue est le «cheval nu piétinant un barbare Hiong-nou», du tombeau de Houo K'iu-ping 霍去病 (fig. 1).

Le héros dont elle illustre, symboliquement d'ailleurs, la mémoire, fut le plus jeune des grands généraux sous l'empereur des Han, Wou-ti (140-87 av. J.-C.). On en connaît, par les annales des Han, la carrière, fort courte, et qui ne fut qu'une immense randonnée à travers l'Asie centrale. Il mourut en l'an 117, âgé de 24 ans. L'empereur lui-même ordonna sa sépulture. Le tumulus, très caractéristique, s'élève encore dans la vallée de la Wei 渭. A quelques pas de la face sud est dres-

[1] Ce croquis avait permis cependant à M. Marcel Dieulafoy de donner une première analyse, extrêmement documentée, de l'architecture de ces piliers. Voir les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1910, p. 362.

[2] Éd. Chavannes, *Miss. arch. dans la Chine sept.*, pl. I.

sée la statue. Une «stèle tumulaire»[1], datée de K'ien-long, porte l'inscription :

漢驃騎將軍大司馬
冠軍侯霍公去病墓[2]

Le groupe statuaire, formant bloc non évidé, est taillé dans du granit gris. Il mesure 1 m. 40 du sol au sommet de la tête. Malgré ces petites dimensions et l'enfouissement du socle, le premier aspect est d'une incontestable puissance.

Le cheval, non sellé, non bridé, de formes lourdes, de pattes courtes, symétriquement disposées, campé sur une queue massive tombant jusqu'à terre, écrase, ventre à ventre, l'homme qui se débat sous lui. L'homme oppose ses genoux à la bête et crispe ses orteils sur la queue. De la main gauche, il tient un arc; de la droite, il enfonce une courte pique dans le flanc du cheval. La tête du barbare, renversée en arrière, est énorme : deux grands yeux ronds et plats, un front bas, des oreilles immenses, occupant la moitié du profil, une barbe hirsute qui vient rejoindre le poitrail de la bête, ajoutent à l'expression d'exotisme non chinois. On dira plus tard, dans une autre étude, toute la férocité forte et calme contenue dans ce groupe luttant, et que nulle reproduction, hormis le moulage entier, ne saurait rendre.

[1] Nous conviendrons d'appeler «stèle tumulaire» toute stèle indicatrice voisine d'un tumulus dont elle fixe le nom, mais nettement postérieure à l'époque du tumulus. Les stèles tumulaires récentes sont innombrables ; la plupart datent des périodes K'ang-hi (1662-1723), K'ien-long (1736-1796). Nous en avons trouvé une marquée de la dynastie des Song, et portant l'année 1171.

[2] «Tombe de Houo K'iu-ping qui eut, à l'époque des Han, les titres de général des cavaliers vaillants, ta sseu ma, marquis de Kouan-kiun.» — Kouan-kiun était le nom d'une sous-préfecture qui était située à 40 li au nord-ouest de la préfecture secondaire actuelle de Tung 鄧, qui dépend de la préfecture de Nan-yang, dans la province du Ho-nan.

Journal asiatique, mai-juin 1915, p. 473.



Fig. 2. — Le tumulus de Houo K'iu-ping.
(117 av. J.-C.)

La statue est dans un état de conservation suffisante pour que peu de son galbe originel soit perdu. L'accentué des muscles humains et des traits du visage contraste avec la rondeur usée de la tête et des oreilles du cheval; mais partout on suit ou reconstitue sans peine le coup primitif du ciseau.

Le monument (fig. 2), face tournée vers l'est, occupe le lieu symétrique d'un autre, disparu, qui se trouvait face à l'ouest. Certains indices permettent d'affirmer que la face nord du tumulus était décorée de même. La reconstitution de la sépulture complète trouvera mieux place dans l'étude réservée à l'art tumulaire de la Chine antique.

Voici maintenant les preuves d'authenticité. Tout d'abord, le sujet et le style de cette statue n'ont pas d'équivalent parmi les autres spécimens connus et s'écartent entièrement des procédés moins anciens. D'autre part, la stèle tumulaire de K'ien-long s'accorde rigoureusement avec les textes et les chroniques locales pour fixer là et identifier le tumulus de Houo K'iu-ping. Les repères et les voisinages donnés sont d'une précision rigoureuse. Enfin, parmi les tumulus actuellement connus, celui du jeune général est caractéristique : seul de tous, il possède des blocs de pierre sur ses flancs et à ses pieds. Cette disposition unique est expliquée par le texte suivant : « Il (l'empereur Wou) ordonna que le tumulus ressemblât à la montagne Ki-lien 祁連山 [1]. »

Le tombeau de Houo K'iu-ping, pas plus qu'aucune autre sépulture dans la province du Chen-si, ne présente de traces de piliers. Il n'en est plus de même au Sseu-tch'ouan où leur abondance relative, leur importance, la complexité de leur structure en font des monuments épigraphiques et sculpturaux de la plus haute valeur.

(1) Les monts Ki-lien, situés en Asie centrale, représentaient, en cette sépulture, le théâtre des exploits du héros.

L'existence de ces piliers du Sseu-tch'ouan, affirmée par M. Chavannes sur l'examen des textes des chroniques provinciales et de l'excellent ouvrage archéologique *Kin-che-yuan* 金石苑, n'avait été vérifiée que dans la région de Ya-tcheou-fou 邪州 (piliers de Kao Yi 高頤). Partout ailleurs ils étaient à peine connus des Chinois mêmes, et leur recherche, devant l'imprécision géographique du pays entier, fut une véritable exploration.

Des nombreux piliers signalés par les textes, nous n'avons trouvé que les deux tiers environ. Les autres ont sans doute disparu dans le sous-sol, ou furent délités ou brisés. Quelques-uns, réduits à leur seule inscription, sont encastrés dans une bâtisse neuve et ne gardent plus que la valeur de leur épigraphie.

En revanche, nous avons rencontré quelques piliers anépigraphes que ne signalait aucun texte.

Le nombre des piliers découverts et étudiés par notre mission est de dix-huit, ce qui porte de dix à vingt-huit le chiffre total actuellement reconnu.

Parmi les nouveaux venus, neuf sont de fort beaux monuments conservant leur valeur architecturale et sculpturale intacte. Deux sont médiocres et n'ajoutent rien aux autres. Cinq, fort usés ou écroulés, permettent néanmoins l'étude et la reconstitution. Les deux derniers sont réduits à des débris enclavés dans une maçonnerie.

Ils se répartissent, à travers l'immense province du Sseu-tch'ouan, en un certain nombre de gisements auxquels nous donnerons le nom de la préfecture ou sous-préfecture qui les possède : à l'est, groupe de K'iu-hien 渠, au centre, groupe de Tseu-t'ong-hien 梓潼 et Mien-tcheou 綿, à l'ouest, groupe de Kia-kiang-hien 夾江 et de Ya-tcheou-fou 邪州. L'étude de leur style, de leurs proportions, de leur appareil permet

Journal asiatique, mai juin 1915, p. 475.



Fig. 3. — Pilier funéraire de Feng Houan, à K'iu-hien.
(121 ap. J.-C.)

d'autre part de les ranger dans un certain ordre — que ne rompt pas leur répartition géographique — et selon lequel on les verrait, partant d'un type relativement simple, atteindre une architecture composite. Ce sont précisément ces deux extrêmes que nous décrirons tout d'abord.

Le meilleur exemple de pilier simple est le pilier de Fong Houan 馮煥 à K'iu-hien (fig. 3). Daté de l'an 121 ap. J.-C., c'est un monument d'une rare élégance et d'une grande pureté de lignes. Très sobres dans leur décor, ses éléments, distingués autant par la séparation des blocs que par l'étagement logique, se superposent ainsi : un socle rectangulaire, débordant[1]; un fût légèrement pyramidal, monolithe, gravé de trois montants rejoignant une traverse ; un étage à encorbellements, une frise, un entablement surmonté d'un toit légèrement recourbé. Entre les montants de la face antérieure, la double inscription suivante pend verticalement :

故尙書侍郎河南京令
豫州幽州刺史馮使君神道[2]

A vrai dire, malgré cette apparence d'équilibre parfait, le pilier de Fong Houan ne s'est pas transmis au complet. Les documents ramenés par M. Chavannes avaient montré qu'au Ho-nan et au Chan-tong le pilier funéraire est toujours accolé d'un contrefort, parfois nu, parfois couvert d'un petit toit, et allant même jusqu'à faire partie intégrante de l'appareil du pilier principal. Nous n'avons, auprès des sept piliers du gisement de K'iu-hien, trouvé aucun débris de contrefort, mais

(1) Invisible dans la reproduction. L'entourage hexagonal de la base est moderne.

(2) «Chemin de l'âme du défunt commissaire Fong, qui eut les titres de Chang chou che lang, maire de la capitale à Ho-nan, préfet de l'arrondissement de Yu et de l'arrondissement de Yeou.»

rencontré la double preuve suivante qu'il avait antérieurement existé : un des côtés du fût du pilier présente toujours un champ rectangulaire non plani, à peine dégrossi, un peu moins haut que le fût et manifestement destiné à recevoir une pièce supplémentaire parfois reliée par un tenon dont on voit la mortaise ; d'autre part, le socle rectangulaire déborde du même côté, dans une proportion explicable seulement par la nécessité de supporter un poids adjacent, le contrefort.

Au contraire, le contrefort est un élément toujours conservé, le plus souvent avec autant de bonheur que le pilier lui-même dont il devient un diminutif, dans la seconde série, celle des piliers complexes des gisements du centre et de l'ouest.

On doit les appeler complexes en raison de leur appareil où les blocs s'étagent et s'engrènent (leurs dimensions plus grandes excluant le fût monolithe); en raison aussi d'une amplification des étages supérieurs. En même temps, le décor sculptural acquiert une richesse qu'ignoraient ou négligeaient les ouvriers du pilier de Fong Houan.

Les piliers de P'ing Yang 平 楊 à Mien-tcheou 綿 (fig. 4 et 5) seront pris pour type de description de ces piliers complexes. Ce sont, en effet, les seuls du Sseu-tch'ouan conservés dans leur paire avec les contreforts intacts.

Ils sont faits de sept parties étagées ainsi : le socle, le fût, deux étages d'encorbellements, une frise, l'entablement, le toit. Le socle est formé de plusieurs dalles ; le fût, composé de nombreux blocs appareillés de telle sorte que les joints alternent à chaque étage. On y voit sur les faces, comme à K'iu-hien, les mêmes montants plats rejoignant une large bande transversale. Celle-ci présente une belle décoration de chars attelés et des fantassins marchant à grandes enjambées dont le procédé (relief de quelques millimètres), le style et le sujet se relient directement au décor des chambrettes funé-



Fig. 4. — Pilier de droite de P'ing Yang, à Mien-tcheou.

(IIe siècle ap. J.-C.)

Journal asiatique, mai-juin 1915, p. 476.



Fig. 5. — Pilier de gauche de P'ing Yang, à Mien-tcheou.
(IIe siècle ap. J.-C.)

raires du Chan-tong [1]. L'étage inférieur du couronnement ainsi dédoublé présente à chacun de ses angles des atlantes à tête de gnomes. Puis vient la frise, ornée de rinceaux plats. Dans l'entablement, la sculpture reprend toute son ampleur : les motifs angulaires, saillant avec discrétion, reproduisent, tout d'abord, le sujet énigmatique du combat des deux bêtes félines, avec l'homme qui tire la plus grosse par la queue. Ailleurs, deux hydres s'enlacent. Un personnage étrange, maigre, aux manches cornues, conduit en laisse un cheval ailé... Chacune de ces scènes, reproduites plus tard dans tous ses détails, recevra sa description, son commentaire, et, si possible, son explication [2].

Quant aux piliers-contreforts, ils reproduisent, dans des proportions moindres, la silhouette, le style, le décor des grands piliers dont ils présentent tous les étages au complet.

C'est entre ces deux extrêmes, piliers de Fong Houan et piliers complexes de P'ing Yang, que s'échelonne la série suivante : piliers de Chen 沈 à K'iu-hien 渠, piliers anépigraphes à K'iu-hien, piliers de Yan Tsong 楊宗 à Kia-kiang-hien 夾江. Les piliers de Chen, augmentés du «pilier solitaire» qui leur ressemble fort, gardent du pilier de Fong Houan la superposition simple des étages, mais ajoutent de belles sculptures, en ronde bosse accusée, courant autour de l'entablement. Ces scènes, minutieusement et puissamment traitées,

[1] Voir Éd. Chavannes, *La sculpture à l'époque des Han.*

[2] On omet volontairement, dans cette description rapide, de mentionner les niches ogivales creusées sur les faces et les côtés du fût de ces piliers. Elles sont de beaucoup postérieures à l'époque des Han. C'est une surdécoration bouddhique empiétant sur les bas-reliefs originels, et qui serait déplorable par ses dégâts, si, par un hasard inattendu, elle ne fournissait sur l'iconographie bouddhique au Sseu-tch'ouan un très précieux et son plus ancien document. Cette surdécoration importante sera analysée tout au long dans l'étude sur le Bouddhisme ancien au Sseu-tch'ouan.

sont d'un bel intérêt décoratif. Certains groupes de personnages ont même une grande valeur statuaire [1]. On renvoie aux futurs albums à paraître le détail complet de leur déroulement. Les piliers anépigraphes de K'iu-hien, au nombre de trois, voisins des monuments de Fong Houan et de Chen, présentent un fût très analogue à ceux de Chen, mais l'entablement prend ici déjà une grande importance. C'est un de ces piliers qui développe avec aisance et ampleur la scène déjà mentionnée du combat des deux bêtes félines. Sans nuire à la ligne générale du monument, ce motif ajoute un beau morceau de sculpture à la statuaire sous les Han (fig. 7).

Les autres piliers n'apportent aucun document nouveau, mais la confirmation par le nombre des documents précédents. Beaucoup d'entre eux ne sont descriptibles qu'après étude des piliers en bon état. Tels sont ceux de Yang-kong 楊公 et de Kia-kong 賈公, à Tseu-t'ong-hien 梓 童. On y peut lire encore l'inscription, qui est d'un beau style; on y reconnaît tous les éléments superposés qui permettent de les ranger parmi les piliers complexes, mais la décoration en a presque disparu. Ceux de Kia-kong sont informes. Seul, un pilier anépigraphe, que ses dimensions restreintes font reconnaître pour un pilier contrefort, se tient encore en assez bon état à quelque distance de la porte ouest de Tseu-t'ong.

Les piliers de Wang Tche-tseu 王稚子, à Sin-tou-hien 新都, étaient depuis longtemps signalés à l'attention des voyageurs par M. Chavannes [2]. Les descriptions qu'on en possédait, l'importance du personnage dont ils décoraient la tombe leur donnaient une place prépondérante dans ce précieux répertoire des monuments du Sseu-tch'ouan, le Kin-che-yuan. Leur

(1) Les fûts sont également ornés de bas-reliefs d'un fort beau mouvement, tel l'«oiseau rouge» de la figure 6.

(2) *La sculpture à l'époque des Han*, p. 22.



Fig. 6. — L'« oiseau rouge » du pilier de droite de Chen, à K'iu-hien.
(IIe siècle ap. J.-C.)



Fig. 7. — Pilier anépigraphe, à K'iu-hien. Combat des bêtes félines.
(IIe siècle ap. J.-C.)

date enfin, 105 ap. J.-C., était la plus ancienne relevée sur aucun vestige de ce genre. Leur recherche et leur étude complète présentaient donc un haut intérêt.

Nous avons découvert, à 4 kilomètres au nord de Sin-tou-hien, ce qui reste de ces piliers : une partie de fût livrant fort nettement l'inscription. Ce vénérable débris est encastré dans une niche rectangulaire de briques située au centre d'une modeste maison du bord de la grand'route. Dans l'arrière-cour, quelques blocs élimés présentent des traces de faces planies et de moulures. Il est difficile de décider à quel type appartenait ce pilier. Une curieuse inscription K'ien-long dessine l'état du fût comme il se voyait encore à cette époque (XVIII[e] siècle). Par les textes, on doit supposer qu'il était d'une décoration sculpturale aussi riche que les piliers complexes de P'ing Yang et de Kao Yi. Le tumulus, bien conservé, se trouve à quelque distance. A défaut des piliers intacts, l'ensemble des débris, des stèles récentes et du tertre forme un tout archéologique dont le détail sera fructueux à exposer.

Les textes emploient indifféremment les caractères *K'iue* 闕 et *pei* 碑, pour qualifier les piliers funéraires, les confondant ainsi parfois avec les stèles proprement dites. Les deux séries de monuments restent toujours distinctes quand les lignes principales sont respectées. Dès qu'apparaît l'encastrement, fait dans une intention louable de protection, le doute est permis. Il est certain que le monument de Wang Tche-tseu fut un pilier, mais l'équivoque subsiste pour celui de Li Ye 李業, à Tseu-t'ong-hien, auquel les textes donnent aussi le nom de *K'iue*. Il se présente désormais sous la forme d'un bloc pyramidal revêtu d'une chape moderne de pierre épousant cette forme, ou peut-être la lui imposant. Ce qu'on en voit n'a que peu de rapport avec un fût de pilier. Cette dalle est monolithe, alors qu'à Tseu-t'ong tout pilier est fait de blocs alternés. La question se pose

avec un intérêt que motive la date : 25 à 30 ap. J.-C. Une autre stèle Han, relevée au Si-chan-kouan 西山觀, à Mien-tcheou 綿, est réduite exclusivement à son inscription, et l'on pouvait même désespérer de retrouver, à travers le Sseu-tch'ouan, une stèle Han complète, si les deux superbes monuments de Kao Yi 高頤, à Ya-tcheou 邪州, et de Fan Min, à Lou-chan-hien, n'avaient, aux derniers jours du voyage archéologique, donné toute satisfaction.

La stèle de Kao Yi, reconnue par la mission d'Ollone, est une pièce intacte dans ses lignes et sa sculpture. D'une taille imposante 2 m. 78, elle montre, autour du fronton percé d'un trou, un enroulement de dragons du plus beau style Han (fig. 8). Le socle est puissant et sévère, avec ses deux bêtes longues se coudant brusquement aux angles. Sous les estampages successifs, les caractères ont disparu, mais se retrouvent au complet dans les livres.

La stèle de Fan Min n'est pas moins belle, mais mieux préservée : l'inscription en est intacte. Le socle rectangulaire est ici remplacé par une tortue.

Nous revenons maintenant à la statuaire proprement dite, à ces statues en ronde bosse de lions ailés[1] qui ornaient, en avant des piliers, l'entrée des champs de sépulture sous les Han. Celui des piliers de Kao Yi, presque intact[2], permet de compléter les autres, par exemple, l'animal gisant dans une rizière (fig. 9), sur la route de Lou-chan-hien 蘆山, non loin de la stèle de Fan Min. Le bombement du torse, la cam-

[1] Le mot «lion», justifié par le caractère chinois, n'est ici que provisoire. Le nombre et la variété de ces statues en permettent désormais l'analyse; la distinction des espèces, qu'on pourra nommer tigres, léopards, chats-tigres, etc., se fera plus tard sur l'examen de tous nos documents.

[2] Une photographie en a été publiée par le P. Tchang, dans *Tombeau des Liang*, p. 60.

Journal asiatique, mai-juin 1915, p. 480.



Fig. 8. — Stèle de Kao Yi, à Ya-tcheou-fou.
(209 ap. J.-C.)

Journal asiatique, mai-juin 1915, p. 480.



Fig. 9. — Lion ailé, à Lou-chan-hien.
(IIe-IIIe siècle ap. J.-C.)

brure toute particulière des reins sont autant de caractères du style Han sculptant les grands félins. Les pattes sont brisées, mais la tête, le cou et le tronc conservent une indéniable et robuste beauté.

L'un des types nouveaux révélés par nos découvertes est celui d'un félin assis. Le cou, le tronc et le train d'arrière, intacts, conservent, sur un excellent dessin des muscles, des ornements stylisés et une attitude inconnue jusqu'ici dans la statuaire Han. Il voisine avec les piliers anépigraphes de K'iu-hien et décorait l'un de ces tombeaux. Un grand homme de pierre, décapité, la poitrine rongée, doit, par son gisement, appartenir à l'époque des piliers et du félin; mais son usure ne permet plus de déduire le style des représentations humaines sous les Han.

Statues, stèles et piliers appartiennent donc exclusivement à l'art funéraire. Il restait à pénétrer dans un tombeau. C'est ce que nous avons pu faire, pour la première fois en Chine, dans la sous-préfecture Tchao-houa 昭 化, au tombeau de la dame Pao 鮑.

Les textes disent peu de chose sur cette femme d'une célébrité peut-être toute locale. Les chroniques provinciales la font mourir sous les Chou-Han 蜀 漢, 221-265. Le tumulus, très usé par les pluies, présentait, à l'un de ses angles, un affaissement singulier, signalé d'ailleurs par les textes. C'est là que nous avons mis à jour une voûte en plein cintre, à double rouleau, faite de briques historiées. Le déblayement de la paroi verticale, par laquelle se fermait le caveau, nous a permis la descente. Nous nous sommes trouvés dans une vaste chambre, voûtée en berceau, mesurant 5 m. 40 de longueur sur 1 m. 90 de largeur, et fermée au nord par la muraille de briques dont l'écroulement partiel nous avait donné accès, au sud par une arche en retrait entièrement comblée de terre. Le caveau était

vide. Aucune trace de sarcophage. Des excavations dans le sol nous livrèrent seulement un os frontal. Mais l'intérêt du monument réside dans sa décoration murale (fig. 10). Toute la paroi, y compris la voûte, est revêtue de briques historiées d'un style Han très accentué. Il y en a cinq sortes, différant par le décor : losanges, stries, sapèques (du module de Han-wou-ti (140-87 av. J.-C.), quadrupèdes (cerfs [?] affrontés), chevaux attelés. Ces catégories sont distribuées inégalement et irrégulièrement : les losanges et les stries forment la voûte, les chevaux et les sapèques les parois. Les quadrupèdes affrontés ne se trouvent qu'autour de l'arche en retrait au fond du caveau.

D'autres caveaux, explorés dans la suite du voyage, présentaient des dispositions analogues et se rattachaient manifestement à la même époque.

Ce n'est point là encore tout ce que l'époque des Han a transmis dans la pierre. Il existe au Sseu-tch'ouan, et seulement dans cette province, une autre série fort importante de monuments funéraires, mais dont l'explication est si neuve et les documents si groupés, qu'il importe de leur réserver une étude spéciale, pour les rattacher ensuite à l'époque dont ils justifient la grandeur. Ce sont les caves ou Tombes de Falaises. On en fera l'objet exclusif du chapitre second.

L'état de conservation des monuments des Han au Sseu-tch'ouan est fort inégal; tous, sans exception, sont faits de grès de provenance et de nature différentes. Les piliers de K'iu-hien sont en grès rose de grain fin ; certains détails sont intacts, nerveux et précis. Le gisement de Tseu-t'ong est le plus délabré: chaque bloc, élimé, usé par la pluie sur toutes ses faces, conserve à peine quelques traces du travail primitif. Ce sont des grès bruns-noirâtres, plus grossiers et plus altérables. La végétation est redoutable aussi : le contrefort de Yang-kong,

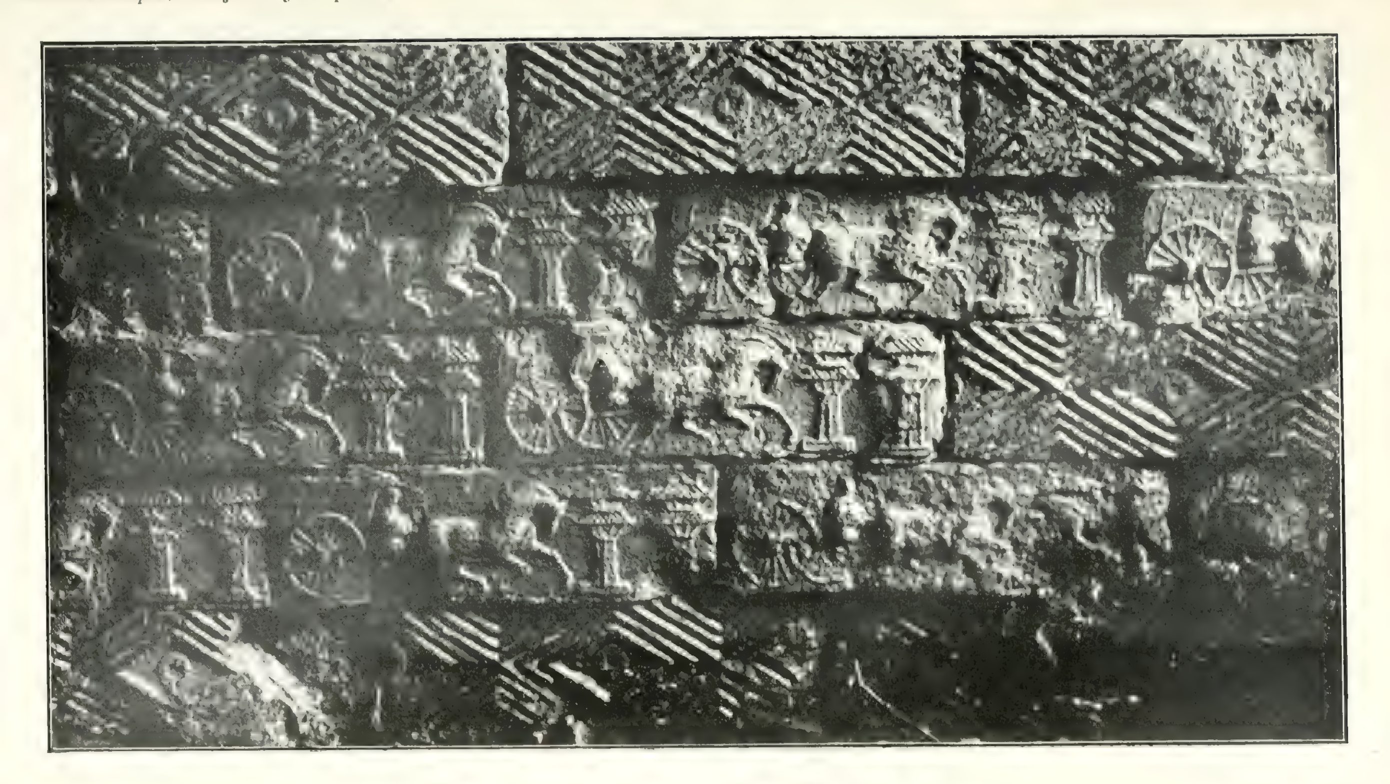


Fig. 10. — Caveau de la dame Pao, à Tchao-houa-hien.
(IIIe siècle ap. J.-C.

à Tseu-t'ong, a été ainsi déchaussé, séparé du pilier principal, puis renversé par un grand arbre. Les assises du pilier de gauche de Mien-tcheou sont écartées latéralement par la croissance des racines. Le pilier de Kao Yi, à Ya tcheou, est couronné d'un arbuste qui travaille à le disloquer.

Un autre danger est l'assise précaire des piliers entourés de rizières, dans lesquelles le socle baigne. L'affouillement par les eaux est rapide : l'un des piliers anépigraphes de K'iu-hien penche de telle sorte qu'il s'abattra sans doute avant longtemps et disparaîtra ; — à moins que, gênant le labour et empiétant sur le terrain si mesuré dans cette province, il ne soit fragmenté et transformé en pierres à meules. Ce fut le sort de bien des vestiges de la Chine antique.

L'ensemble des monuments acquis permet dès maintenant de poser quel devait être le développement de la sculpture sur pierre sous cette dynastie forte, guerrière, pleine de vie et de mouvement. Ces qualités sont strictement celles de cet art, même funéraire, et dans lequel il n'est jamais fait allusion à la mort.

La dominante est la puissance physique, exprimée le plus souvent par des formes animales. Le grand félin des Han, sans préjuger de ses variétés ou espèces, est un animal long, cambré, de poitrail énorme, avec des reins arqués et surélevés, une musculature nerveuse mais sobrement indiquée, des appuis solides, un modelé particulièrement accusé des organes mâles. Ces caractères se retrouvent dans les bas-reliefs des piliers : tout un peuple de petits personnages, cavaliers, chasseurs, hommes nus et femmes à demi dévêtues, bêtes de toutes les espèces, se poursuivent, se combattent et mettent dans ces champs funéraires une animation étrange.

Les grandes statues, et la plupart des sculptures des piliers qui relèvent de la ronde bosse, sont manifestement du même

ordre, de la même inspiration. Il n'en est pas de même des frises plates formant leur relief discret sur un champ uni. C'est un procédé de surface, exclusivement linéaire, ne s'inquiétant que des contours, mais très expert dans leur tracé. Autant les statues relèvent d'un art du plein modelé, autant ces décors redeviennent dessin sur un plan mince. Que l'origine, les modèles, le but fussent entièrement divers, on en a toutes les preuves : ces deux arts, ainsi juxtaposés sur les mêmes monuments, continueront longtemps à évoluer, distincts et contigus.

Cette application du dessin à l'architecture nous conduit enfin à dire quelques mots de la forme chinoise par excellence du dessin, la calligraphie. Elle a sa large part sur les piliers dont la face antérieure porte souvent une magistrale inscription. L'élégance du trait, la mise en place de l'épigraphe, sont toujours d'une harmonie parfaite. Ceci explique le dédain de l'archéologue jaune pour tout ce qui ne porte point de caractères, et le silence systématique des textes ou leur brièveté dédaigneuse.

L'époque des Han, prolongée des Chou-Han (221-265), étant ainsi épuisée, il faut, au Sseu-tch'ouan, descendre fort bas pour retrouver trace de sculpture profane. Tandis que, dans le Kiang-sou, les Leang (501-556) ont transmis leurs tombeaux, il existe ici une lacune, un désert après l'abondance des Han, et nous ne connaissons aucun témoin d'art purement chinois des courtes mais célèbres dynasties de Tch'en (557-589), de Souei (589-620). Nous disons : « art profane purement chinois ». On remarquera, en effet, que nul monument bouddhique n'est admis dans cet énuméré. Bien que la prédication de la Loi fût parvenue aux seconds Han, son iconographie ne pénétrera que deux ou trois siècles plus tard, si bien que tous les monuments qui précèdent s'affirment affranchis de cette contamination. C'est pourtant un monument

Journal asiatique, mai-juin 1915, p. 485.



Fig. 11. — Donatrices, dans une grotte du Si-chan-kouan, à Mien-tcheou.
(VIIIᵉ siècle ap. J.-C.)



Fig. 12. — Le «cheval-dragon ailé» du tombeau de T'ang Kao-tsong, à K'ien-tcheou.

(683 ap. J.-C.)

bouddhique, une grotte peuplée de personnages connus : le Maître, les deux çramanas et les deux boddhisattvas, qui nous livre, au Si-chan-kouan 西 山 觀 de Mien-tcheou, ce spécimen de bas-relief des T'ang (620-907 ap. J.-C.). Ce sont deux femmes longues faisant partie d'un défilé de donatrices (fig. 11) [les donateurs leur font face], dont le style souple et cérémonieux se relie aux superbes cortèges de Long-men[1] et prolonge ainsi à une époque tardive, VIIIe siècle environ, la libre courbe du pinceau — plus que du ciseau — des maîtres décorateurs sous les Han.

En revanche, c'est le Chen-si, berceau des T'ang et siège de leur capitale Tch'ang-ngan 長 安, qui permit à notre mission d'exhumer l'un des plus beaux morceaux de sculpture de cette époque : le cheval-dragon ailé 飛 龍 馬, du tombeau de T'ang Kao-tsong 唐 高 宗, à K'ien-tcheou 乾. Cette statue, dont la tête seule émergeait de la terre, avait été découverte en 1908 par M. Chavannes qui en avait remarqué la beauté; mais la politique chinoise ne permettait à cette époque aucun travail de fouilles. Nous avons pu obtenir de la dégager du sol et de mettre en valeur la totalité du monument (fig. 12). La statue, qu'on doit dater de l'année 683 ap. J.-C., fut arrachée de son socle sous les Ming par un tremblement de terre dont les chroniques font mention. Le socle est à quelques pas d'elle, présentant juste ce qui manque aux quatre membres : les pâturons et les jarrets. Elle est donc aisément reconstituable. Pour la juger dans son ampleur, le site qui l'entoure et sa position dans l'allée funéraire sont nécessaires à imaginer. Même considérée comme « morceau de sculpture », elle est d'un grand enseignement. L'archaïsme libre et créateur des Han a disparu, pour faire place à une science parfaite du modelé. Les cannelures du chanfrein, le port de la tête, l'attache de l'aile à la jointure

[1] Éd. Chavannes, *loc. cit.*

des membres antérieurs et le développement des larges volutes sont autant d'exemples d'un art désormais accompli.

Tels sont, dans une énumération chronologique rapide, les nouveaux monuments chinois livrés à l'étude européenne. Nous avons écarté de ce compte rendu toute tentative d'analyse, de comparaison. C'est pourtant là qu'il tarde d'arriver, montrant comment, de province à province, les types se répartissent, se rejoignent; comment, dans les statues, les piliers et les tombes, il est possible d'établir des séries rationnelles comprenant à la fois la date, le style, la position géographique; comment, en outre, chacun de ces monuments se situe dans le développement de la civilisation chinoise.

Pour cela, il importe d'en mettre en lumière les différences, plus encore que les ressemblances, non seulement les variations locales, provinciales, mais surtout les apports exotiques indéniables en certains d'entre eux. L'aveu de ces influences étrangères — l'iranienne semble ici prépondérante[1] — nous conduira d'ailleurs moins à restreindre le génie de la Chine antique, qu'à mettre au contraire en valeur ce qu'il eut d'incomparable, de spécifique, de pur.

[1] Voir l'analyse du couronnement des piliers de Ya-tcheou, par M. M. Dieulafoy, *Comptes rendus Acad. Inscript. et Belles-Lettres*, 1910, p. 362.

MÉLANGES.

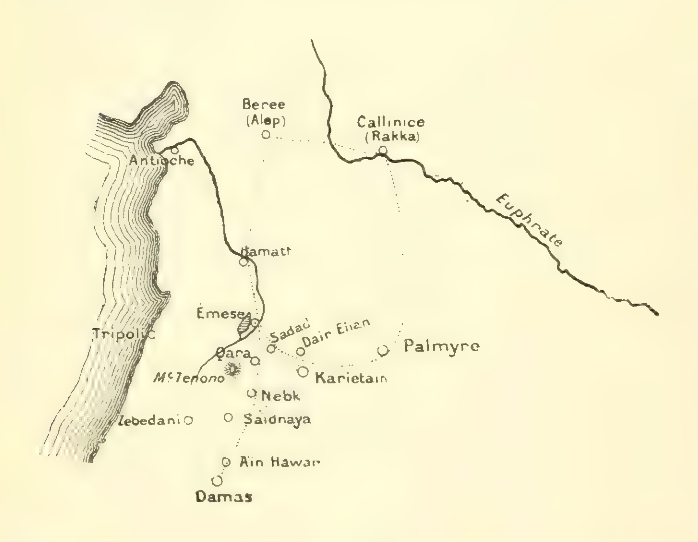
CORRECTIONS ET ADDITIONS

AU CATALOGUE DES MANUSCRITS SYRIAQUES DE PARIS.

M. Zotenberg, dont l'activité scientifique, brillante et féconde, s'étendait à la fois au persan, à l'hébreu rabbinique, à l'arabe, à l'éthiopien et au syriaque, a édité en particulier le *Catalogue des manuscrits syriaques de Paris* (Imprimerie Nationale, 1874). Dans cet ouvrage, qui compte parmi les meilleurs à cause de l'ampleur des analyses, M. Zotenberg n'a pas jugé à propos de reproduire les colophons, mais il se borne, en général, à les analyser. Ces petites pièces sont cependant les parties les plus personnelles et, parfois, les plus authentiques du manuscrit. Leur lecture nous a suggéré une vingtaine de corrections et additions qui portent, non sur l'orthographe, dont les détails ne doivent pas avoir plus d'importance pour nous que pour les scribes syriens, mais sur des faits et des dates. Les plus importantes se groupent autour de Michel le Syrien; nous signalons deux manuscrits de Paris, écrits en entier de sa main, l'un est un recueil d'hymnes et l'autre un rituel dont on cherchait à tort l'original au Vatican (1° à 4°); d'autres concernent la famille de Michel, ses neveux et le schisme qu'ils ont causé (6°, 13°, 14°); corrigent quelques dates (1°, 2°, 5°, 6°, 10°, 12°, 13°, 19°); rectifient les listes des copistes (7°, 8°, 17°, 18°), des auteurs (14°) et des possesseurs (7° Thédore, 8° Dîmît, 12° Jean, sans oublier Sergîs *Baḥira* 9°); complètent la biographie d'un miniaturiste de Qar-

tamîn au XIIe siècle (9° à 11°, cf. 12°); font connaître le monastère de Moïse l'Éthiopien au mont *Ténono* ou « nuageux » (15° à 17°) et donnent des *spécimens* de certificats d'ordination ou de baptême (2°, 14°, 15°) et des extraits mortuaires (20°), sans parler des noms et dates de plusieurs évêques métropolitains de Jérusalem, de Damas et de Ḥardin (14°, 16°, 17°, 18°) et de la liste des enfants qui fréquentaient les écoles jacobites de ʿAïn Ḥalyâ et de ʿAïn Ḥawar vers l'an 1518 (14°).

Douze de nos manuscrits proviennent de Syrie. Nous ajoutons donc ici le *croquis* des principales localités qui figurent dans les colophons pour que le lecteur n'ait pas besoin de recourir à une carte :



Voici la liste, dans leur ordre, des manuscrits syriaques de Paris, à l'occasion desquels nous avons apporté des corrections ou additions au *Catalogue*, avec renvois, entre parenthèses, aux paragraphes du présent travail (numérotés de 1° à 20°) qui les concernent : 30 (9°); 31 (7°); 33 (12°); 34 (13°); 35 (5°); 38 (8°); 39 (5°); 41 (9° et 10°); 47 (18°, note);

64 (4°); 70 (6°); 72 (15°, note); 76 (14°, note); 102 (15°, note); 103 (15°); 108 (18°); 110 (14°); 113 (1°, 2°); 145 (17°); 154 (20°); 160 (16°); 165 (17°, note); 167 (1°); 174 (14°, note); 175 (3°); 283 (19°).

F. NAU.

1° On lit, p. 118 du *Catalogue* de M. Zotenberg, ms. 167 :

Ce ms., qui est de la même main que le n° 113 ci-dessus, a été exécuté *d'après les ordres de Michel*, patriarche d'Antioche, dans le couvent de Barṣauma, *en 1510 des Séleucides* (1199 de J.-C.).

Il faut lire :

Ce ms., qui est de la même main que le n° 113 ci-dessus, a été exécuté *tout entier de la main même de Michel*, patriarche d'Antioche, dans le couvent de Barṣauma [1], *en 1501 des Séleucides* (1190 de J.-C.).

Car on lit dans le colophon, fol. 160 v° :

ܡܝܟܐܝܠ.. ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܟܘܪܣܝܐ ܫܠܝܚܝܐ ܗܘ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܘܣܘܪܝܐ... ܟܬܒܬ ܐܦ ܠܟܬܒܘܢܐ ܗܢܐ ܒܝܕܝ ܒܨܒ̈ܥܬܐ
ܕܝ̈ܠܝܬܐ ܬ̈ܠܠܐ ܕܡܣ̈ܟܢ ܒܟܬܒܐ ܒܥܡܪܐ ܐܢܐ ܒܥܘܡܪܢ ܚܕܐ ܒܗ
ܒܥܘܡܪܐ ܕܡܪܝ ܒܪܨܘܡܐ...

Michel....., patriarche du siège apostolique d'Antioche et de Syrie,.... j'ai écrit encore ce petit livre [2] de mes propres mains, de

[1] Ce couvent, situé près de Mélitène, était sous le vocable du moine Barṣauma, auxiliaire de Dioscore au conciliabule d'Éphèse. Nous avons résumé sa biographie syriaque dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XVIII (1913), p. 270, 379 et t. XIX (1914), p. 113, 278. Michel, avant d'être patriarche, avait été supérieur de ce couvent. Il y avait donc fait construire une «cellule patriarcale» et il y demeurait d'ordinaire. Enfin, un incendie avait détruit le couvent et sa bibliothèque en juillet-août 1183, huit volumes seulement avaient été sauvés; il est donc assez naturel que Michel ait aussi contribué à reconstituer la bibliothèque.

[2] Le ms. mesure 18 centimètres sur 15 centimètres.

(mes) doigts tremblants, qui sont prêts à me refuser leur service (*litt.*: à se dissoudre), en l'année 1501, au mois de Nisan (avril 1190), dans le monastère même de Mar Barṣauma[1].....

2° On lit, p. 76 du *Catalogue* de M. Zotenberg, ms. 113 (fin) :

Papier. Moy., XIVe siècle.

Il faut lire :

Papier. Moy., XIIe siècle[2].

Car M. Zotenberg vient d'écrire que le 113 *est de la même main que le 167*, et se trouve donc être aussi un autographe de Michel. Nous avons confirmé cette attribution, par la comparaison du ms. 113 avec le ms. syriaque 51 du Vatican[3], dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIX, n° 4, *Sur quelques autographes de Michel, patriarche d'Antioche*, p. 390-393.

3° On lit, p. 123 du *Catalogue*, ms. 175 :

Ce ms. est de la même main que les n°s 107, 162, 167 et 169: XVIe siècle.

(1) Nous donnons la transcription, la traduction et le *fac-simile* du colophon entier dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIX, fasc. 4, dans un article intitulé *Sur quelques autographes de Michel le Syrien*, que nous avons lu à l'Académie des inscriptions le 14 mai 1915.

(2) Les ordinations inscrites avant le folio 1 sont beaucoup moins intéressantes que celles du manuscrit 110, *infra* 14°, parce qu'elles ne donnent ni le nom du prélat ni celui de la ville. On trouve les diacres ܥܒܕ ܐܠܗܐ et ܥܒܕ ܐܠܡܣܝܚ pour l'église de ܡܪܬܝ ܫܡܘܢܝ ou 1890 (1579); les diacres ܐܠܝܐ, ܕܘܝܕ et les prêtres ܥܒܕ ܐܠܟܪܝܡ et ܝܫܘܥ pour l'église de ܡܪܝ ܓܘܪܓܝܣ; et les diacres ܡܠܟܝܐ et ܝܘܚܢܢ pour l'église de ܐܡܕ.

(3) Ces deux manuscrits — mais surtout le 167, dont l'attribution ne laisse place à aucun doute — nous présentent les deux écritures dont Michel s'est servi pour écrire le corps de sa *Chronique* et les colonnes marginales. Les scribes successifs ont encore conservé ces deux écritures pour la plus grande partie du fascicule 1. Dans les fascicules suivants les trois colonnes sont de la même écriture.

Aux *errata*, p. 247, on trouve qu'il faut lire 163 au lieu de 162. Mais les corrections à faire sont plus nombreuses.

Le ms. 175 n'est certainement pas de la main du 167 (Michel le Syrien) ni du 169, que M. Zotenberg lui-même place au XIIIe siècle. M. Zotenberg semble avoir voulu attribuer ce ms. au scribe du 107, qui se nommait Moïse et qui écrivait au milieu du XVIIe siècle. Il faut donc lire :

Ce ms. est aussi de la main de Moïse, qui a écrit les nos 107, 121, 123, 163, 168, 209, 228, 274, XVIIe siècle; cf. *Catal. Zot.*, p. 244, au mot Moïse ben al Ḥanoun.

4° A la table des patriarches, p. 245 du *Catalogue*, col. 4, on lit :

Michel, patriarche de *Jérusalem* (1490 des Sél. = 1179). 64.

Il faut lire : « Michel, patriarche d'*Antioche* », comme d'ailleurs M. Zotenberg l'avait sans doute vu, p. 31, puisqu'il renvoie à M. P. Martin, *Journ. as.*, oct.-nov. 1869, p. 349 et suivantes, qui avait reconnu, dans ce patriarche, celui d'*Antioche*. Nous avons donc là, au fol. 224 v° du ms. 64, une note autographe de Michel le Syrien, écrite en travers, au coin droit du feuillet, pour défendre d'emporter ce précieux manuscrit de massore syriaque hors du monastère de Sainte-Marie-Madeleine de Jérusalem [1].

Une note analogue, de la main de Michel, figure sur le ms. add. 14599 du British Museum (cf. *Catalogue of Syriac Mss.*, par W. Wright, p. 547).

5° P. 13 du *Catalogue*, n° 35, on lit :

D'après une note finale, ce ms. a été exécuté..... par le moine Joseph, de Ḥiṣn-Cépha, au couvent de S. Ṣalibo du Tour-'Abdin, l'an

[1] L'église de ce monastère jacobite avait été construite vers 825 (cf. *Patr. or.*, X, 461).

mil..... (l'indication des centaines est grattée; c'est probablement trois cent) treize des Grecs (1002 de J.-C.)..... Ce ms. était..... la propriété du couvent de N.-D. de Ṣaïdnâyâ (*en Égypte*).

Or, on lit à la page suivante du *Catalogue*, p. 14, ms. 39 : «Le ms. a été exécuté en 1190 de notre ère par le moine Joseph, de Ḥiṣn-Cépha, dans le monastère de S. Ṣalibo, à Tour-ʿAbdin.» Cette ressemblance avec la notice consacrée au ms. 35 doit conduire à comparer les écritures et il se trouve qu'elles sont identiques. Les mss. 35 et 39 sont donc de la même main et il faut lire :

D'après une note finale, le ms. 35 a été exécuté..... l'an mil..... (l'indication des centaines est grattée, mais le ms. 39, *qui est de la même main*, aide à lire cinq cent) treize des Grecs (1202 de J.-C.)..... Ce ms. était la propriété du couvent de N.-D. de Ṣaïdnâyâ (*au nord de Damas*)[1].

Pour la position du couvent de Ṣaïdnâyâ, voir en particulier *Revue de l'Orient chrétien*, t. XI (1906), p. 257, note 1[2]. Nous éditons et traduisons aussi les colophons des ms. 35 et 39, *ibid*, t. XIX, fasc. 4, *loc. cit.*

6° P. 40 du *Catalogue*, ms. 70, on lit :

Il a été terminé le lundi, 25ᵉ jour de Nisan de l'an 1370 (1059 de J.-C.)..... Un diacre, nommé Jean....., a inscrit sur l'avant-dernier feuillet la date de 1627 (1316 de J.-C.).

(1) Nous tenons à redire qu'il ne faut voir, dans les présentes notes, aucun blâme à l'adresse de M. Zotenberg : nous savons très bien qu'il occupe les plus hauts degrés sur l'échelle des responsabilités, qui descend des hommes *chargés*, à titres divers, de faire des travaux, jusqu'à ceux qui les font à titre bénévole ou même à leurs dépens; mais les catalogues qu'il a donnés sont tellement supérieurs à ceux qui avaient été faits jusque-là, que l'on ne doit avoir pour lui que reconnaissance. Notre but est donc seulement de mettre en relief quelques détails qui nous ont intéressé et qui peuvent intéresser les lecteurs du *Journal asiatique*.

(2) Voir plus haut le croquis dans l'introduction.

Il faut lire 26 Nisan (avril). Chacun peut contrôler d'ailleurs qu'en 1370 (1059), c'était le 26, et non le 25, qui était un lundi.

Voici le dernier colophon :

ܐܬܩܢܝ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܕ[ܡܠܟܐ] ܒܪ ܡܪܩܘܣ ܕܡܢ [ܚܠܚ]
ܩܣܛܪܐ ܡܒܪܟܬܐ. ܘܐܙܒܢܗ ܡܢ ܩܫܝܫܐ ܠܥܙܪ ܕܡܢ ܩܠܥܗ[1]
ܠܡܪܐ[2] ܕܬܚܘܡܝܐ[3] ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܪܕܝܢ ܕܡܚܣܢܬܐ ܒܡܪܝܐ.
ܥܠ ܐܝܕܝ ܡܫܡܫܢܐ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܕܘܝܕ ܒܫܢܬ ܐܚܟܙ ܘܒܝܪܚܐ
ܘܥܣܪܝܢ ܘܒܟܢܘܢ[4] ܒܬܪܝܢ ܐܚܪܝܐ.

Ce volume appartient à [Malcâ], fils de Marc, de Ḥaḥ *castra* bénie. Il l'a acheté du prêtre Lazare de Qal'â al Marâ, dans la dépendance de la ville de Mardin, fortifiée dans le Seigneur, par les mains du diacre Jean, fils de David, l'année 1627 (1316) durant le second Canoun (janvier).

Ce ms. appelle encore une hypothèse intéressante. Il a été écrit en 1059, près de Mélitène « pour le prêtre Jacques, son frère David et leur père Michel[5] ܕܡܬܟܢܐ ܓܢܕܝܫܥ (*qui cognominatus est Gindîšî'*) »; et, d'après Bar Hebraeus (*Chron. eccl.*, I, 535-537), Michel le Syrien, patriarche jacobite en 1166,

(1) Écrit plus bas ܩܠܥܬ.

(2) Le *Catalogue* porte ܠܡܪܐܗ. Il faut ܠܡܪܐ ou ܠܡܪܐܗ, traduction de ܩܠܥܐ ܕܐܢܬܬܐ « le château de la femme ». (Cf. Wright, *Catalogue*, p. 1204; *Z. D. M. G.*, t. LI, p. 238.)

(3) ܕܬܚܘܡܝܐ ms.

(4) La locution régulière serait ܒܟܢܘܢ ܘܥܣܪܝܢ. Il n'est donc pas impossible que ܘܒܟܢܘܢ se rapporte à la suite : « L'an 1607 (1296) et le 20 dans le second canoun. »

(5) Peut être lu ܓܢܕܫܥ, car le manuscrit n'a pas le point qui indique souvent les yods, et l'appendice qui précède le *schin* pourrait lui appartenir, comme il arrive souvent. Dans ce cas, on pourrait lire *Gindaši'* et, chez Bar Hebraeus, *Qindasi*.

était fils «du prêtre Élie, de la ville de Mélitène, ܡܢ ܡܠܝܛܝܢܐ ܕܩܝܢܕܝܣܝ (*e stirpe Qîndisî*)».

Nous pouvons avoir le même nom à cent ans d'intervalle, écrit d'abord Gindîšîʿ d'après l'étymologie et, plus tard, Qìndisî d'après la prononciation, car *g* peut devenir *q*; c'est ainsi que ܓܪܫܘܢܝ se lit *Carchouni* et *š* s'adoucit souvent en *s*; c'est ainsi que ܫܒܘܪ (Šapor) se lit *Sapor*, ܡܫܝܚܐ (Mšîḥa) *Messie*, etc. Nous ne présentons d'ailleurs ce rapprochement que comme une simple hypothèse qui attire l'attention sur le ms. 70.

Voici tout ce colophon :

(fol. 153 v°) ܐܫܬܠܡܬ ܒܝܕ ܘܐܠܗܘܬܗ ܦܘܫܩܐ ܗܢܐ
ܕܟܘܢܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ ܐܝܟ ܐܘܪ ܒܥܠܬ ܟܠ ܘܐܠܗܘ̈ܬܐ ܘܡܫ̈ܒܚ.
ܠܗܘ̈ܬܐ ܗ̄ܘ̄ ܒܥܠܡܝܢ ܒܥܠܡ ܠܐܡܝܢ ܒܫ̈ܢܝܢ ܫ̈ܢܝܢ... ܐܫܬܠܡܬ
ܒܫܢܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܡܩܕܘܢܝܐ ܕܡܬܟܢܝܐ ܡܢ ܫܢܬܐ ܡܥܒܪܢܝܬܐ.
ܒܝܘܡܬܐ ܕܐܒܘ ܠܡܘܗܝ ܩܕܝܫܐ ܘܐܒܐ ܕܝܠܗ ܕܐܒܘܢ ܘܐܒܐ
ܕܝܠܗܘܢ ܡܪܝ ܐܝܠܝܐ ܕܒܝܬ ܡܢ ܩܝܢܕܝܣܝ[1]. ܗ̇ܘ ܕܡܢ ܒܝܬ ܡܠܟܘ ܕܝܠܗܘܢ[2]
ܕܝܠܗ ܘܒܥܠܡܗ ܠܒܝܬܐ ܗܘ ܕܟܘܢܐ ܕܝܗܘܐ ܒܫ̈ܢܝܗܘܢ
ܠܡܫܡܫܢܐ ܗܘܐ. ܘܒܬܪ ܫܘܠܡܗܘܢ ܝܗܘܐ ܠܟܘܢܐ ܠܡܠܐ
ܘܡܫ̈ܒܚܐ. ܘܟܠܗ ܐܝܟ ܪܒܘܬܗ ܕܩܕܝܫ ܡܢ ܒܐܘܠܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܐܡܝܢ.
ܕܝ ܐܝܟ ܡܢܘܐ ܦܬܚ ܠܟܠܗ ܕܐܦ ܗܘ ܕܝܕܥ ܡܕܡ ܕܗܘܐ ܡܢܬܐ
ܘܐܡܪܐ ܐܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܠܐܢܫ ܐܢܐ ܒܣܘܟܠ ܡܕܡ ܕܐܬܠܐ ܒܟܢ. ܘܠܝ ܐܬ
ܦܘܪܐ ܡܘܟܠܐ ܐܦܪܘܫ ܒܗ. ܡܛܠ ܕܟ̇ܢܫܐ ܐܬܐ. ܘܡܫܝܚܐ.

[1] Ou ܓܢܕܝܫܝ. Cf. note précédente.

[2] ܕܝܠܗܘܢ ms.

ܝܬܝܪܐܝܬ ܕܨܠܘܬܐ ܬܗܘܐ ܥܠ ܐܒܗ̈ܝ ܕܪܘܚ ܘܦܓܪ. ܘܡܪܝܐ ܝܕܥ
ܫܡܗܝܗܘܢ ܘܫܡܝ. ܩܪܝ ܘܨܠܐ ܥܠܝ.

Ce volume (d'offices) sacerdotaux a été terminé et complété entièrement, comme il convient, en l'année 1370 (1059), le 26 de Nisan (avril), le lundi, à la 7e heure.

Il a été écrit dans le village d'Abraham, dans le gouvernement de Mélitène, ville bénie, par le soin d'un certain Jacques, prêtre, et de son frère David et de leur père Michel, qui est surnommé Gindîšî', lesquels, des fruits de leur travail, ont pris soin de faire (écrire) ce petit livre (d'offices) sacerdotaux, pour qu'il serve à cet office durant leur vie et qu'il serve (à leur obtenir), après leur mort, une bonne mémoire et des prières. Et chacun sera rétribué selon sa prière devant le tribunal du Christ. Amen.

Sache, ô notre frère lecteur aimant Dieu, que celui qui a écrit est aussi du village susdit; mais je te demande par charité de prier pour moi, et, s'il y a une faute, pardonne-moi, parce que je suis inculte et au-dessous de ma tâche. On priera surtout pour mes parents de l'esprit et du corps; le Seigneur connaît leurs noms et le mien. Lis et prie pour moi.

7° P. 13 du *Catalogue*, ms. 31, on lit :

Il a été écrit *par* le moine Théodore, fils d'Aboul-Faradj.

Il faut lire :

Il a été écrit *pour* le moine Théodore, fils d'Aboul-Faradj, par un scribe de Mardin, dont le nom a été gratté, mais qui se nommait sans doute Simon.

Le nom de Théodore doit donc être barré dans la liste des scribes à la page 244 du *Catalogue*, et un nouveau Simon doit y être ajouté.

Voici ce colophon, qui montre très bien la différence entre celui qui « prend soin » de faire écrire le ms., qui « l'acquiert

à l'aide des biens que la grâce de Dieu lui a donnés» et celui «qui l'écrit»:

(fol. 213) ܫܠܡ ܟܠܗ ܗܢܐ ܟܘܢܫܐ ܒܥܘܕܪܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ
ܡܫܝܚܝܬܐ. ܟܕ ܗܘܐ ܡܫܝܚܐ ܕܐܘܪܚܘܗܝ ܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܠܟܘܢ.
ܐܬܟܬܒܘܗܝ ܐܘܢܓܠܝܘܢ ܘܦܪܟܣܝܣ ܕܐܬܪܝܢ ܥܣܪ ܫܠܝܚܐ.
ܘܐܓܪܬܐ ܕܦܘܠܘܣ ܫܠܝܚܐ. ܕܠܐܠܗܐ ܫܘܒܚܐ. ܒܫܢܬ ܐܠܦ
ܘܫܬܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܢܝܣܢ ܚܕܐ ܒܗ ܒܝܘܡ
ܬܠܬܐ. ܒܝܘܡܐ ܐܚܪܝܐ ܒܗ ܒܢܝܣܢ.

ܒܝܘܡܝ ܡܪܝ ܐܬܐܢܣܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܡܪܝ
ܐܝܘܐܢܢܝܣ ܕܡܪܕܝܢ ܘܡܦܪܝܢ ܡܪܝ ܐܒܪܗܡ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܡ̄
ܕܐܘܪܗܝ ܡܕܝܢܬܐ ܘܕܐܬܪܐ ܕܓܙܪܬܐ. ܒܝ ܟܠܦ[ܘܪܐ] ܕܡܠܟܐ ܕܐܘܪܗܝ
ܐܠܟܐ: ܒܪܝܫܢܘܬܐ ܘܫܠܡ ܛܒܐ [ܘܡܫܡܫܢܐ] ܕܪܒ ܐܬܪܐ ܕܐܘܪܗܝ
ܕܝܠܗ ܗܘܐ ܘܫܡܫܐ ܒܟܠܐ. ܒܪ ܐܒܘܢܦܪܓ [ܡܫܝܚܐ] ܕܡܢ ܝܠܝܕ
ܡܕܝܢܬܐ ܡܪܕܝܢ ܘܟܬܒܗ ܒܟܠܝܘܡ. ܒܪ ܚܣܝܐ ܡܫܡܫܢܐ ܒܟܢܫܐ
ܗܘܐ ܡܢ ܗܘ ܗܠ ܕܐܬܐ ܠܡܫܠܡܘ ܒܗ ܐܒܪܗܡ. ܐܝܟ ܕܟܬܝܒܐ
ܕܝܠܗ ܘܐܡܪܐ ܕܫܘܪܝܗ. ܘܕܘܟܪܢܐ ܕܝܠܗ ܘܕܐܒܗ̈ܘܗܝ
ܘܕܐܚ̈ܘܗܝ... ܢܗܘܐ ܕܝ ܐܝܟ ܡܫܝܚܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܕܡܫܟܚ
ܒܒܘܝܢ ܫܡܝܐ. ܕܡܢ...[1] ܕܫܡܗ ܡܕܝܢܬܐ. ܒܟܘܠܗ ܕܝ
ܫܢܝܐ. ܒܫܘܒܚܐ ܕܝ ܡܢ ܠ... ܫܘܫܠܐ [ܐܚܝܢܐ]. ܐܠܐ ܗܘ

[1] On a ajouté en marge :

[ܟܬܒܐ ܗܘܐ] ܫܡܥܘܢ ܡܢܝܚܐ

«Le scribe était le défunt Simon.»

Il semble donc que le scribe avait écrit : ܕܫܡܗ ܠܐܠܗܐ ܝܕܝܥ «dont Dieu connaît le nom», et qu'on a, plus tard, gratté cette formule et ajouté en marge le nom du scribe.

ܡܫܡܫ ܐܠܐ ܡܬܡܠܝܐ: ܟܕ ܡܬܬܢܝܚܝܢ ܐܢܐ ܡܢܗ ܠܠܦ ܕܟܬܒܬܐ
ܗܘܐ ܟܠܗܝ ܟܬܒܘܢ. ܐܘ ܦܬܐ ܟܗ. ܐܘ... ܡܕܝܢ ܡܢܗ. ܐܘ ܟܪܝܐ
ܐܚܝܐ ܕܗܘ. [ܕܝܢܐ] ܟܟܬܒܘܢ ܕܪܟܝ ܠܐܕܪܘܣ ܕܝܪܢ ܘܡܚܒ
ܕܠܠܟ. ܘܟܠ ܐܟܣܘܬܗܘܢ ܕܦܝܢ ܘܕܪܘܫ. ܘܐܦ ܟܠܗܝ ܕܝܟܝ
ܡܫܡܟܐ ܘܡܫܝܐ. ܟܕܟܬܗܘܢ ܐܬܐ ܠܐ ܢܬܩܗܐ ܕܝܬܒܐ ܡܬܚܪ[ܒ]
ܐܢܐ. ܘܟܠܠܠ ܕܐܬܗܪܦ ܟܡܠܐ [ܘܡܟܬܒܐ]. ܗܘ ܕܝܢ ܕܟܫܘܟܐ
ܘܦܪܘܫܘܬܐ... ܘܡܕܝܢܐ ܟܠܗ ܡܚܡܠܬܐ. ܟܪܐ ܫܡܝܬܐ ܕܐܠܗܐ
ܢܚܘܪܡܘܢ ܟܫܘܡܐ ܕܡܠܐܬܗ ܕܐܬܐܝ. ܘܫܘܡܐ ܠܐܟܘܫܘ̈ܢ
ܡܫܬ̈ܢܘܢ ܟܕ ܬܟ̈ܬܘܗ ܕܡܟܐ ܠܐܠܗܐ ܘܕܟܬܗܘܢ ܡܝ̈ܬܐ. ܐܡܝܢ ܀

A pris fin et achèvement, par le secours de la sainte Trinité, ce saint livre du saint Évangile du Christ, notre Dieu: les quatre évangélistes et les Actes des douze apôtres, et les lettres de l'apôtre Paul, le nouveau Testament, en l'année 1514 d'Alexandre (1203), au mois d'avril, un mardi, le dernier jour de ce mois [1], durant les jours de Mar Athanase, patriarche d'Antioche, et Mar Jean (*Ioannès*) d'Égypte, et durant les jours de Mar Abraham, saint métropolitain d'Edesse, (ville) bénie, et du pays du Nord.

Il a été écrit dans la montagne d'Edesse, par le soin, l'initiative et les dépenses de Rabban Théodore, moine zélé et prêtre pur, fils du défunt Aboulfarag, du village béni de Salah, dans le Tour 'Abdin; il prit soin et il acquit ce livre des (biens) que la grâce lui avait mis entre les mains, pour sa méditation, son édification et en mémoire de lui, de ses parents et de ses défunts.....

L'a écrit un homme humble et pécheur, et plongé dans toutes les impuretés dont [le nom..... [2]] qui, d'après son nom, est de Mardin et, d'après son surnom, est prêtre, mais se trouve en réalité bien loin de ces noms.

[1] Le manuscrit a donc été terminé le 29 avril au soir, car le 29 avril 1203 était un mardi et le soir appartient, chez les Syriens, au jour suivant.

[2] Ce passage a été gratté, et on a ajouté en marge: «Le scribe était le défunt Simon (ou Siméon).» Voir plus haut.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Je demande avec instance, prosterné devant quiconque arrivera à rencontrer ce livre, ou qui le lira, ou qui s'en servira de manière quelconque, de prier pour Rabban Théodore, qui a pris soin et a donné pour qu'il soit écrit, et pour ses parents du corps et de l'esprit, et pour moi aussi, pauvre et humble, plongé dans tous les genres illégaux de péchés, et pour tous ceux qui sont en relation (avec nous) en paroles et en actes.

Celui qui priera ardemment pour moi et [se souviendra] de moi avec affection et intelligence, le Fils unique de Dieu se souviendra de lui au jour de sa seconde venue et il aura pitié de ses parents et de ses défunts, par les prières de la mère de Dieu et de tous les saints. Amen.

Comme particularité : à la fin et au commencement de chaque cahier; le titre du contenu est écrit en rouge dans la marge du haut, comme pour aider à retrouver la suite des cahiers; par exemple au haut de la dernière page du cahier 14, fol. 147 v°, on lit : ܦܪܟܣܝܣ ܕܬܪ̈ܥܣܪ «actes des douze», et, en face, au haut de la première page du cahier 15, fol. 148, on lit : ܫܠܝ̈ܚܐ ܩܕ̈ܝܫܐ «saints apôtres».

8° P. 14 du *Catalogue*, ms. 38, on lit :

Le copiste *Zacharie* se nomme dans une note à la fin des Évangiles. Il mentionne en outre (ses frères spirituels) Lazare et Marc..... XIIe siècle.

Il faut lire :

Le copiste *Étienne* met son nom en plusieurs endroits du ms. et demande à la fin de prier pour ses frères spirituels, Zacharie, Lazare et Marc..... 1628 des Grecs (1317).

Le nom de Zacharie doit donc encore être rayé, p. 244, de la liste des copistes, et Étienne doit être ajouté.

La date est donnée au fol. 9 dans la branche de la croix :

ܟܬܒܢ ܐܫܢܬ ܕܝܘܢ ܠܐܟܚ

Nous avons écrit l'an 1628 (1317) des Grecs.

Le nom du copiste se lit au fol. 115 :

ܝܫܘܥ ܐܠܗܐ ܚܘܣ ܒܪ̈ܚܡܝܟ ܥܠ ܣܛܦܢ ܥܒܕܟ ܕܒܫܡܐ
ܕܝܪܝܐ... ܟܬܘܒܝܗܝ ܡܪܝ ܠܫܡܗ ܒܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ.

Jésus Dieu, aie pitié, dans tes miséricordes, d'Étienne (Sṭéphan), ton serviteur, moine de nom; écris son nom, Seigneur, dans le saint livre.

On lit encore, au fol. 90, dans un encadrement : ܐܣܛܦܢܘܣ ܚܛܝܐ «Étienne (Esṭéphanos) pécheur».

Voici d'ailleurs les autres noms :

(fol. 115) ܘܨܠܘ ܥܠ ܐܚ̈ܐ ܢܟ̈ܦܐ ܘܡܝܩ̈ܪܐ ܐܟܪܝܐ ܢܟܦܐ. ܘܠܥܙܪ
ܘܡܪܩܘܣ. ܘܐܦ ܥܠ ܐܒܗ̈ܝܢ ܕܦܓܪܐ ܘܕܪܘܚܐ... ܘܨܠܘ ܥܠ
ܝܫܘܥ ܐܚܝ ܕܡܝܬ ܕܒܫܡ ܡܪܢ.

Et priez pour les frères purs et vénérés, Zacharie vénérable (l'auteur du catalogue a sans doute lu ܟܬܘܒܐ, *scribe*, au lieu de ܢܟܦܐ, *venerabilis, modestus*) et Lazare et Marc, et aussi pour nos pères du corps et de l'esprit..... et priez, au nom de notre Seigneur, pour Jésus, mon frère, qui est mort.

La note du fol. 1, résumée dans le *Catalogue*, nous apprend de plus que Ṣalibo, acheteur du manuscrit 38, fils de Simon (ܫܡܥܘܢ), du village de Sâman (ܨܳܡܰܢ), était sacristain (ܩܢܘܢܝܐ) «de la grande église et sainte et catholique de la ville de Mélitène», et que les saints tout particulièrement honorés dans cette église étaient les «douze mille illustres» et les quarante martyrs. Pour ces «douze mille», nous avons Sabas, patron de la grande église de Ḥaḥ et les douze mille martyrs, ses compagnons; cf. *Le Martyrologe de Rabban Sliba*, au 23 janvier, au 16 avril et au 16 août, dans *Anal. Boll.*, t. XXVII (1908), p. 173, 180, 192, et les «douze mille saints qui reposent dans le monastère de Qartamin», *Actes du Congrès des Orientalistes d'Alger*, 1905, t. II, p. 67.

Voici d'ailleurs ce colophon (fol. 1):

ܐܢܐ ܨܠܝܒܐ ܒܨܝܪܐ ܒܡܫܡܫ̈ܢܐ. ܒܪ ܫܡܥܘܢ ܩܫܝܫܐ ܡܢܝܚܐ ܕܩܪ̈ܝܬܐ
ܣܡܢܬܐ. ܘܐܦ ܩܘܢܕܝܩܐ ܒܪ ܠܐ ܫܘܐ ܕܥܕܬܐ ܪܒܬܐ ܘܩܕ̄ ܘܩܬܘܠܝܩܝ
ܕܡܠܝܛܝܢܐ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܥܒܕܐ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܘܕܬܪܥ̄ ܐܠܦܝ̈ܢ ܢܨܝ̈ܚܐ
ܘܐܪ̈ܒܥܝܢ ܣܗ̈ܕܐ ܩܕܝ̈ܫܐ. ܕܕܝܠܝܬ ܘܥܘܩܒܝܬ ܒܗܘܢ ܐܫܬܥܒܕܬ
ܒܥܕܬܐ ܗܕܐ ܩܕ̄ ܕܐܡܪܬ. ܘܕܟܠܗܘܢ ܩܕܝ̈ܫܐ. ܟܕ ܐܝܟ ܒܗܘܦܟܐ ܕܙܒ̈ܢܐ
ܕܡܬܒܝܢ ܕܡܬܗܦܟܝܢ ܥܠ ܥܠܡܐ: ܐܠܗܝܢ ܪܒܘܢ ܫܡܘܐܝܠ ܕܝܪܝܐ ܡܟܝܟܐ ܗܘ
ܩܫܝܫܐ ܕܫܪܪܐ ܘܚܣܝܐ ܘܐܚܐ ܫܪܝܪܐ. ܒܪܘܚ ܫܦܝܪܐ ܘܪܘܚܢܝܐ
ܒܡܫܝܚܐ ܫܪܝܪܐ. ܘܐܬܐ ܡܛܠ ܙܒܢܐ ܕܟܬܒܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܕܚܕܬܐ.
ܠܘܬ ܡܣܟܢܘܬܝ. ܟܕ ܠܝܬ ܗܘܐ ܠܗ ܡܕܡ ܠܡܙܒܢܘ.
ܐܣܬܒܪܬ ܒܗ ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܟܝܐ ܘܢܟܦܐ ܙܒܢܬ ܐܢܐ ܠܗ ܠܗ
ܠܩܢܘܡܗ. ܐܝܟܢܐ ܕܢܗܘܐ ܠܝ ܫܘܬܦܘܬܐ ܒܨܠܘ̈ܬܗ ܩܕܝ̈ܫܬܐ
ܘܢܥܒܕ ܠܐܡܝ ܘܠܐܒܝ.

Moi, Ṣalîbâ, le moindre parmi les diacres, fils de Simon, prêtre défunt du village de Sâman, et aussi sacristain, bien qu'indigne, de l'église grande et sainte et catholique de la ville de Mélitène, et serviteur de la mère de Dieu et des douze mille illustres et des quarante saints martyrs, auxquels je suis particulièrement et essentiellement dévôt dans cette église sainte dont j'ai parlé, et (serviteur) de tous les saints, lorsque, dans le cours des temps qui se déroulent sur le monde, Rabban Samuel, moine modeste, prêtre véritable et pieux, et frère vrai et spirituel dans le Messie véritable, vint, pour la vente de ce livre saint du Nouveau (Testament) près de mon humilité, et qu'il n'avait rien (autre) à vendre, j'estimai qu'il était pur et chaste, et je le lui vendis à lui-même, pour avoir part à ses saintes prières et pour qu'il fasse mémoire de ma mère et de mon père.

De plus, au fol. 119, on trouve les noms de deux autres possesseurs : l'un, David, n'est pas localisé, mais l'autre,

Dimît, était de Ḥardîn, dans le Liban[1], et nous fournit sans doute la dernière étape du ms., puisque la Bibliothèque nationale en a plusieurs de cette provenance (voir la table, p. 246 du *Catalogue*). Voici cette note :

ܗܢܐ ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܐ ܠܡܫܡܫܢܐ ܕܝܡܝܛ ܒܪ ܝܘܚܢܢ ܕܡܬܩܪܐ ܒܪ
ܗܪܘܢ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ [ܡܒܪܟܬܐ] ܪܚܡܬ ܡܫܝܚܐ ܚܪܕܝܢ. ܡܪܝܐ
ܢܛܪ ܥܡܪܗ̇...

Ce livre saint appartient au diacre Dimît, fils de Jean, qui est nommé Bar Haroun, de la ville [bénie], aimant le Messie, Ḥardîn; que le Seïgneur conserve ses habitants.....

9° Il est permis de se demander si les ms. 30 et 41 ne sont pas du même copiste.

Dans le ms. 30 on lit, fol. 10 v°, au bas d'une croix marquetée et encadrée : ܨܪ ܫܡܥܘܢ ܚܛܝܐ :

Siméon, pécheur, a peint (cette croix).

Et, à la fin, fol. 243 v° :

ܟܠ ܕܦܓܥ ܒܟܬܒܐ ܗܢܐ ܢܨܠܐ ܡܛܠ ܐܠܗܐ ܥܠ ܫܡܥܘܢ ܚܛܝܐ
ܕܟܬܒܗ.

Quiconque rencontrera ce livre, priera, au nom de Dieu, pour Siméon, pécheur, qui l'a écrit.

Dans le ms. 41, on lit, au fol. 10 v°, *au bas d'une croix de même facture* que celle du n° 30 :

ܨܪ ܫܡܥܘܢ ܚܛܝܐ. ܨܠܘ ܥܠܘܗܝ

Siméon, pécheur, a peint (cette croix); priez pour lui.

[1] Voir Ritter, *Erdkunde*, XVII, 750. Le *Catalogue des Manuscrits syriaques de la Bodléienne* mentionne, en 1830 (1519), une église de Saint-

Et, à la fin, fol. 176 :

ܟܠ ܕܦܓܥ ܒܟܬܒܐ ܗܢܐ ܢܨܠܐ ܡܛܠ ܐܠܗܐ ܥܠ ܫܡܥܘܢ ܚܛܝܐ
ܘܡܣܒܟܠ ܒܛܢܦܘܬܐ ܕܟܬܒܗ. ܒܒܥܘ.

Quiconque rencontrera ce livre, priera, au nom de Dieu, pour Siméon, pécheur et chargé d'impuretés qui l'a écrit. Je vous en prie.

Les scribes du nom de Siméon sont nombreux, mais celui-ci est à la fois *scribe et peintre,* et il emploie les mêmes formules au commencement et à la fin des deux mss.; les deux croix sont d'ailleurs une reproduction, sur deux grandeurs différentes, d'un même type; il y a donc quelque chance pour qu'on puisse les identifier.

La difficulté provient de ce que les écritures ne sont pas les mêmes, mais *elles ne sont pas du même type;* celle du ms. 30 est le gros estranghélo et celle du ms. 41, où le catalogue porte aussi « écriture estranghélo », est, en réalité, une semi-cursive beaucoup plus petite; les ܪ, ܗ, ܕ sont cursifs, les ܐ et caf final sont à peu près seuls du type estranghélo. Le même scribe pouvait employer deux types différents d'écriture *suivant le format,* car le ms. 30 est un in-4° et le ms. 41 est un in-12. Cette hypothèse est confirmée par la formule finale du ms. 41, fol. 176, transcrite plus haut. Elle n'est pas de l'écriture du ms. 41, mais *du gros estranghélo* du ms. 30.

Cette identification admise, il s'ensuivrait que le ms. 30 aurait été écrit avant 1194 et vendu plus tard, en 1198, à Lazare et Gabriel, comme le *Catalogue* le porte, et ses peintures seraient de même époque et de même provenance que celles du ms. 41, sur lequel nous sommes très bien documentés, grâce au colophon que nous allons éditer ci-dessous.

Thomas, à Ḥardîn, col. 333. Le *Catalogue* de Paris, p. 102, n° 142, y mentionne en 7031 du monde (1531) une église melkite de même vocable. Il y avait, dans la montagne de Ḥardîn, un monastère de Sergius, *ibid.*, col. 217.

On lit encore, ms. 30, fol. 244 v°:

ܩܢܐ ܠܣܝܡܬܐ ܗܕܐ ܪܘܚܢܝܬܐ. ܪܒܢ ܣܪ[ܓܝܣ] ܕܝܪܝܐ ܒܚܝܪܐ
ܕܡܢ ܐܘܠܦܢܐ ܕܕܝܪܐ ܕܨܠܝܒܐ ܙܟܝܐ ܕܒܬܚܘܡܐ... ܡܪܝܐ
ܢܗܒ...... ܡܘܬܪ̈ܢܐ ܪܘܚܢܝ̈ܐ... ܘܕܨܠܐ... ܢܫܬܘܬܦ.

A acquis ce trésor spirituel, Rabban Sergis, moine éprouvé (Bahira); instruit dans le monastère de la Croix (Salibo) victorieuse qui est dans les confins .... Que le Seigneur m'accorde les avantages spirituels et que quiconque priera pour moi y aie part.

Ce ms. a donc sans doute passé aussi par le monastère de Salibo (de la Croix), mentionné plusieurs fois dans le *Catalogue* de Paris. De plus, nous trouvons ici le nom de Sergius avec l'épithète ܒܚܝܪܐ (Bahira) «éprouvé». Il en était de même du précepteur de Mahomet. C'était ܣܪܓܝܣ ܕܝܪܝܐ ܒܚܝܪܐ ou simplement ܣܪܓܝܣ ܒܚܝܪܐ «Sergis, moine éprouvé» ou «Sergis éprouvé», et *les écrivains arabes ont pris plus tard l'épithète pour le nom propre*, de là vient la légende de Bahira. Les sources grecques et syriaques sont plus proches de la vérité, puisqu'elles ont conservé le nom véritable, Sergius [1].

10° P. 14 du *Catalogue*, ms. 41, on lit:

Siméon..... est mort le lundi, quatorzième jour du mois de Techrin II, l'an 1506 des Grecs (1195 de J.-C.).

Il faut lire 1194 de J.-C.

On peut constater, d'ailleurs, que c'est en 1194 que le 14 novembre tombait un lundi. Le reste est exact [2], mais le colophon, consacré par Jean à son frère Siméon, a l'intérêt de

[1] Voir *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XL, p. 214 à 224, *L'expansion nestorienne en Asie*, où nous avons résumé ce qu'on sait des rapports de Sergius l'éprouvé (Bahira) avec Mahomet.

[2] Il faut ܒܪ ܕܝܘ̈ܡܐ au lieu de ܒܪ ܕܝܘܡܐ.

nous faire connaître le scribe *et peintre* élevé à Qartamin, dont les œuvres ainsi datées et signées (ms. 41 et sans doute 30) aideront à caractériser *l'école de Qartamin au XIIe siècle;* nous le reproduisons donc :

ܫܠܡ ܕܝܢ ܐܝܟ ܡܚܝܠܐ ܘܣܟܠܐ ܫܡܥܘܢ ܕܟܡ ܩܫܝܫܐ ܘܕܝܪܝܐ.
ܟܬܒܐ ܕܝܢ ܗܢܐ. ܒܫ ܫܢܬ ܡܢܝܢܐ ܕܝܘܢܝܐ ܕܝܢ ܡܢ ܡܕܝܢܘ ܠܐܣܟܝܡܐ
ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܒܠܘܡܕܝܢܘ ܕܝܢ ܡܢ ܥܘܡܪܐ ܩܕܝܫܐ ܕܥܘܡܪܗ ܡܪܝ
ܫܡܥܘܢ ܕܩܪܬܡܝܢ. ܟܠ ܕܩܪܐ ܢܨܠܐ ܥܠܘܗܝ ܘܥܠ ܐܒܗ̈ܘܗܝ
(fol. 177 v°) ܘܡܫܒܚ ܠܐܠܗܐ ܙܟܘ ܟܠ ܕܝܪܐ ܕܝܗܒ ܐܘܥܕܢ ܙܒܢܗ
ܡܟܬܒܢ ܫܡܥܘܢ ܩܫܝܫܐ ܘܕܝܪܝܐ. ܘܟܠ ܐܝܠܐ ܕܝܗܒ ܦܘܪܥܢܐ ܢܣܒ
ܩܫܝܫܐ. ܘܟܠ ܟܬܒܐ ܕܝܗܒ ܦܘܪܩܢܐ ܡܫܡܫܢܐ. ܐܦ ܕܝܢܝ ܠܐܗܘ
ܥܡܗ ܕܫܘܒܐ ܡܢ ܟܠܗ ܚܝܠܗܘܢ ܒܦܘܪܥܢܐ ܕܐܦ ܘܒܟܠܗܘܢ
ܡܫܬܡܫܢܐ ܕܢܛܪܘܢ ܒܬܫܡܫܬܐ ܕܐܠܗܐ ܒܫܘܒܚܐ ܕܝܢܐ ܒܐܝܕܐ...
ܘܟܠ ܦܓ ܕܡܛܠ ܚܛܗܝ ܒܫܘܒܐ. ܐܦ ܗܘ ܢܬܠ ܒܬܫܡܫܬܐ
ܒܫܘܒܚܐ ܐܡܝܢ. ܘܟܬܒ ܐܝܟ ܙܒܢܗ ܢܦܫܗ ܡܢ ܐܠܗܐ ܠܥܠܡܝܢ
ܐܡܝܢ. ܘܙܒܢ ܟܠ ܕܝܢ ܡܢܝܢܐ ܘܟܠ ܐܒܗ̈ܘܗܝ.
ܫܠܡ ܟܬܘܒܐ ܗܢܐ ܒܐܬܪܐ ܕܝܢ ܐܢܐ ܚܛܝܐ ܕܟܡ ܩܫܝܫܐ.
ܡܢ ܥܠܬ ܒܥܘܕܪܢܗ ܕܐܝܠܐ ܕܝܗܒ ܪܒ ܫܡܥܘܢ ܫܠܘܬܐ. ܥܒ ܒܝ̈ܬܝܐ
ܩ̈ܕܝܫܐ ܘܡ̈ܬܠܐ ܘܒܝܬܐ ܒܥܘܡܪܝ ܘܒܪܐ ܒܪܒܘܢܝ... ܐܢܐ ܒܥܐ ܐܢܐ ܡܢ
ܟܠ ܐܝܠܐ ܕܩܪܐ ܘܦܓܥ ܒܟܬܒܐ ܗܢܐ ܕܢܨܠܐ ܥܠ ܚܛܝܐ ܕܟܬܒܗ
ܘܥܠ ܐܒܗ̈ܘܗܝ ܘܥܠ ܚܝ̈ܕܘܗܝ. ܘܥܠ ܟܠ ܕܐܫܬܘܬܦ ܒܥܡܠܗ
ܒܟܬܒܐ ܗܢܐ ܠܝ ܒܡܫܬܒܐ ܘܠܝ ܒܢܦܫܐ. ܘܟܠ ܡܢ ܐܝܟ ܙܒܢܗ
ܢܦܫܗ ܐܡܝܢ ܀
ܢܦܩ ܡܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܡܛܠ ܕܗ̈ܘܝܐ ܘܒܢ̈ܬܐ. ܘܡܢ ܒܪܐ ܡܢܗ

ܟܠܗܘܢ ܡܝ̈ܬܐ ܕܒܪ ܫܡܥܘܢ ܟܬܘܒܐ ܒܥܘܡܪ ܐܪܚ ܒܡܫܟܐ
ܒܬܫܪܝܢ ܐܚܪܝ ܒܬܪܥܣܪ ܒܗ. ܕܫܢܬ ܐܠܦ
ܘܚܡܫܡܐܐ ܘܫܬ ܕܝܘܢܝ̈ܐ. ܟܠ ܕܩܪܐ ܢܨܠܐ ܥܠܘܗܝ.

A écrit (ce livre) un homme faible et pécheur, Siméon, prêtre et moine de nom, mais pas de fait, fils du défunt Ḥayâ. — Par sa naissance, il était de Mêdô *castra* bénie, mais, par son éducation, il était du saint monastère de Mar Simon de Qartamin[1].

Quiconque lira, priera pour lui et pour ses parents. Au nom de Dieu, priez pour son oncle paternel, à savoir son maître Salomon, prêtre et moine, et pour son frère de corps, Jean, prêtre, et pour son fils Georges, diacre, parce que eux aussi ont peiné avec le scribe de toute leur force dans le travail du parchemin et dans les choses requises, pour qu'ils soient jugés dignes des miséricordes de Dieu au jour du jugement juste. Et quiconque priera pour eux avec affection, trouvera aussi miséricorde au dernier jour. Et chacun sera récompensé par Dieu, selon sa prière, dans les siècles des siècles. Amen.

Priez pour Rabban Marcos et pour ses parents.

J'ai écrit ce souvenir de mes propres mains, moi, Jean, prêtre de nom, après la mort de mon frère Rabban Siméon le scribe, avec les larmes dans les yeux, les pleurs dans la bouche et la souffrance dans l'esprit. Je demande à tout frère intelligent qui trouvera ce livre de prier pour le pécheur qui l'a écrit, pour ses parents, pour ses défunts et pour tous ceux qui ont eu rapport avec lui à l'occasion de ce livre, soit en paroles, soit en actes, et chacun sera récompensé selon sa prière. Amen.

Rabban Siméon le scribe a quitté ce monde plein de douleurs et de souffrances et s'en est retourné près de son Seigneur dans le séjour du bonheur, le lundi, 14 du second teschrîn, de l'an 1506 des Grecs (14 novembre 1194). Quiconque lira (ce livre) priera pour lui.

Marcos, dont on vient de parler, est celui qui avait fait les frais du ms. 41. Il a aussi sa petite notice au fol. 176 v°:

ܚܕ ܚܛܝܐ ܗܘܐ ܡܠܐ ܚܛ̈ܗܐ ܘܐܘܠܨܢ̈ܐ ܡܣܟܢܐ ܕܒܪ ܡܪܩܘܣ

[1] Voir F. Nau, *Notice historique sur le monastère de Qartamin*, dans les *Actes du Congrès international des Orientalistes*, tenu à Alger en 1905, t. II.

ܩܫܝܫܐ ܚܦܝܛܐ ܘܕܝܪܝܐ ܢܟܦܐ ܡܢ ܡܕܡ ܕܝܗܒܬ ܠܗ ܛܝܒܘܬܐ
ܐܠܗܝܬܐ. ܒܪ ܬܘܪܒܝܬܐ ܕܝܠܗ ܕܕܝܪܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܝ ܐܚܐ ܢܨܝܚ
ܒܩܕܝܫܐ. ܒܫܪܒܬܗ ܕܝܠܗ ܡܢ ܙܪܝܥܬܐ ܩܪܝܬܐ ܡܒܪܟܬܐ.

A fait (faire) ce livre plein de vie du saint Évangile, Rabban Marcos, prêtre zélé et moine pur, des biens que la grâce divine lui a accordés; par son éducation il appartenait au saint monastère de Mar Aḥa, illustre parmi les saints: par sa famille il était de Zeri'tâ, village béni.

11° En l'an 1413, il ne restait qu'un moine au couvent de Qartamin (Ṭour 'Abdin), car les Mongols l'avaient ravagé peu auparavant et y avaient massacré quarante moines le samedi 7 mars 1394[1]. M. Wright applique à tort en effet au monastère de Scété[2] la notice du ms. du British Museum Add. 14738, fol. 120. C'est à Qartamin qu'il ne restait qu'un moine en 1413, car M. Brooks a bien voulu, à notre demande, examiner cette feuille du manuscrit et il a constaté qu'il n'y est question que de Qartamin, et pas de Scété.

12° P. 13, n° 33, le *Catalogue* porte que la partie la plus ancienne du manuscrit paraît être *du VIe siècle;* mais la *notice des objets exposés* (Paris, Champion, 1878), porte, p. 11 (quatre ans après l'apparition du *Catalogue*) : « Ce manuscrit est composé de fragments de deux exemplaires différents, dont l'un paraît être *du VIIe siècle* . . . . . »

(1) Cf. *Congrès des Orientalistes*, Alger 1905, *Actes*, t. II, p. 74.

(2) Cf. *Catalogue des manuscrits syriaques du British Museum*, p. 1199. M. Baumstark, d'après M. Wright, a écrit aussi qu'au monastère des Syriens de Scété, en 1413, « *nur noch ein einziger Mönch dort lebte.* » (*Festbrevier und Kirchenjahr der Syr. jac.*, Paderborn, 1910, p. 13.) Nous avons soupçonné qu'il y avait là une inexactitude parce que, d'après le ms. 27 de Paris, il y avait, en 1084, 70 moines de Syrie réfugiés au monastère des Syriens de Scété, et, d'après le ms. 74 de Paris, il y en avait 43, dont 18 Syriens, vers l'an 1500. Aucun fait politique connu ne permettait d'ailleurs de dire que leur nombre était tombé à un en 1413.

La vérité est que cette écriture est la plus belle qui soit à Paris; elle est même un peu trop régulière; mais, faute de points de comparaison, il est difficile de la dater exactement. Voici la plus ancienne note :

ܐܝܬܘܗܝ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܕܐܪܒܥܐ ܐܘܢܓܠܣܛܐ ܕܥܘܡܪܐ
ܩܕܝܫܐ ܕܡܪܝ ܚܢܢܝܐ ܕܒܛܘܪܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܪܕܐ. ܟܠ ܡܢ ܕܢܫܐܠ
ܠܗ ܕܢܩܪܐ ܒܗ ܐܘ ܕܢܦܚܡ ܡܢܗ ܐܘ ܠܟ[ܠ]ܚܫܚܐ [ܐܝܠܐ] ܕܗܘ. ܘܠܐ
ܡܗܦܟ ܠܗ ܠܥܘܡܪܐ ܕܐܡܝܪ. ܚܪܡܗ ܕܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܒܗ
ܘܒܢܦܫܗ ܘܒܦܓܪܗ ܘܒܟܠܗܘܢ ܗܕܡܘܗܝ. ܘܢܐܪܬ ܓܪܒܗ ܕܓܝܚܙܝ
ܘܚܢܩܘܬܗ ܕܝܗܘܕܐ. ܘܢܝܬܐ ܐܠܗܐ ܥܠܘܗܝ ܠܘܛܬܐ ܕܬܢܝܢ
ܢܡܘܣܐ. ܚܘܣ ܕܘܝܐ ܥܠ ܢܦܫܟ ܕܠܐ ܬܐܒܕ.

Ce livre de l'Évangile des quatre évangélistes appartient au saint monastère de Mar Ḥananiâ, qui est dans la montagne de la ville de Mardê (Mardin). Quiconque le demandera pour le lire, ou pour le collationner, ou pour quoi que ce soit, et ne le rapportera pas au monastère susdit, la malédiction de Dieu sera sur lui, sur son âme, sur son corps et sur toutes ses jointures, et il héritera de la lèpre de Giézi et de la strangulation de Judas, et Dieu amènera sur lui les malédictions du Deutéronome. Aie pitié de toi, ô malheureux, pour que tu ne périsses pas !

Cette note ne porte pas de date, mais nous savons cependant qu'elle n'a pas pu être écrite avant 793, puisque Ḥananiâ, fondateur du monastère précédent, a été évêque de Mardin de 793 à 816 (cf. Michel, *Chronique*, III, 20). Le patriarche y a demeuré au moins à partir de 1034 (cf. Bar Hébraeus, *Chron. eccl.*, I, 433). Tamerlan l'a détruit en 1707 des Grecs [1396] (cf. *Catal. de la Bibl. Vaticane*, folio, t. II, p. 247). L'écriture de la note est cursive, mais elle est presque aussi pâle que l'ancienne écriture du manuscrit et elle est aussi de bonne facture.

Le prêtre Jean, qui a acheté ce ms. en l'an 1031 (cf. *Catalogue*, p. 13), nous apprend aussi qu'il a été ordonné prêtre en 1337 des Grecs (1026) et qu'il a eu un fils nommé Jacques en 1338 (1027). Une dernière note, en partie effacée, témoigne que ce ms. appartenait à ܟܘܪܟܝܣ ܡܩܕܣܝܐ, en 1350 des Grecs (1039).

Les miniatures, qui ont été ajoutées sur les marges de la table des leçons mises en tête de l'ancien manuscrit, sont des plus remarquables; les personnages sont malheureusement détériorés. On trouve des paniers de fleurs, des oiseaux, un jet d'eau et des personnages dont les noms sont écrits au-dessus, comme Marie, Gabriel, l'hémorroïsse, Cana, l'Ange au tombeau, et Marie et Marthe.

13° P. 13, n° 34, le *Catalogue* porte :

A la fin on lit..... la date de 1521.

C'est, en réalité, la date de 1527[1] (ܙܟ, et non ܐܟ), ou 1216 de notre ère.

La fin des lignes de cette note a été déchirée. On lit :

ܐܐܘܪܘܬܐ ܣܗܡܐ ܡܫܝܚܐ ܕܡܕܒܪ ܕܐܠܗܐ [ܕܪܐ] ܡܢ ܟܘܠ ܦܠܛܪܝܟܐ
(sic) ܡܟܝܠܐ ܡܪܝ ܡܘܫܐ ܗܟܘܙܐ ܘܐܫܬܟܘܦܐ ܕܪܟܝܐ
ܟܬܒܬ[ܗܘ]. ܫܢܬ ܘܦܫܝܛ ܘܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫܢ [ܘܫܡܫܐ]
ܓܪܪ̈ ܟܠܗܘܢ ܟܫܐܢܝܢ [ܢܘܫܐ] ܕܟܝܫܐ ܟܠ ܘܡܫܡܫܢܐ[2]
ܘܚܡܫ[3]. ܫܢܬ ܐܠܦ ܡܢ ܟܠ ܕܝܘܢܝܐ ܚܡܫܡܐܐ ܘܚܡܫ ܕܠܐ ܚܣܘܪܐ.

[1] Au lieu de «Théodotos....., *institué* par le patriarche Mar Jean, il faut lire : «*envoyé* par le patriarche». Il faut aussi corriger la table, p. 245, qui porte : «*ordonné* en 1521», il faut lire : «*envoyé* (en mission) en 1527 (1216)».

[2] ܡܫܡܫܢܐ ms.

[3] On remarquera que 500 est écrit deux fois : d'abord en toutes lettres ܚܡܫܡܐܐ, ensuite par le ܢ de ܢܙܟ.

ܘܟܠܢܫ ܐܝܟ ܨܠܘܬܗ ܢܬܦܪܥ. ܘܐܫܟܚܬ ܠܦܘܩܕܢܐ (sic)
ܕܐܒܗ̈ܬܐ [1] ܕܣܝܡܝܢ ܘ...

Théodote (Tâôdôtâ), évêque humble de Mardin, qui a été envoyé de près du saint patriarche Mar Jean, comme visiteur et comme vicaire du pasteur à son troupeau, à Emèse (Hems) et à Qariatin [2] et à tous les bourgs, [je suis arrivé] à Sadad [3], le 8 du mois de juin de l'année 1527 (1216). Je demande à quiconque rencontrera ces lignes de prier avec charité et chacun sera récompensé selon sa prière. Et j'ai trouvé les ordonnances des Pères portées.....

Cette visite pastorale avait peut-être pour but de mettre fin aux divisions causées par la famille de Michel le Syrien. Celui-ci avait nommé son frère Athanase évêque de Jérusalem, poste quasi patriarcal [4], et l'un de ses neveux primat d'Orient, sous le nom de Grégoire. Un autre de ses neveux, Josué, s'était installé dans son antichambre et faisait promettre aux évêques de le nommer patriarche après la mort de son vieil oncle. D'ailleurs, les neveux de Michel, dit Bar Hébraeus [5], « si l'on

(1) ܕܐܒܗ̈ܘܬܐ ms.

(2) Ou Karietaïn. Sur la route d'Emèse (Homs) à Palmyre (par Sedad). [Voir le croquis dans l'introduction.] Ce nom est écrit *Karjetên*, par E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, p. 27. Un ms. de la Bodléienne (cf. *Catalogue* Payne Smith, col. 256) a été écrit près de Karietaïn en 1555, dans un monastère d'Elian (cf. *Z. D. M. G.*, t. XXXVIII, p. 543). Voir aussi *Catalogue Zotenberg*, p. 117, n° 164 et *infra* 18°.

(3) Voir le croquis. Au sud d'Emèse (Homs), au tiers de la distance qui sépare cette ville de Damas (cf. Ritter, *Erdkunde*, XVII, 798, 1002). Il y avait près de cette ville un monastère de Jonas يونان (voir *Catalogue des manuscrits syriaques de la Bodléienne*, Payne Smith, col. 73).

(4) Athanase, nommé en 1183, a d'ailleurs été chassé de Jérusalem par ses moines; il est mort à Antioche le 11 octobre 1192; cf. Bar Hebraeus, *Chron. eccl.*, I, 595-597. — Un autre Athanase est nommé en 1263, *ibid.*, 745. — Un grand nombre de mss. renferment des sermons, en langue arabe, d'Athanase de Jérusalem (cf. Paris, ms. syr., 33 et 232; Rome, ms. syr., 186; Berlin, mss. arabes, 10194-5). Un ms. de Jérusalem semble du XIIIe siècle (*Or. Christ.*, 1914, 105).

(5) *Chron. eccl.*, I, 629.

fait abstraction de leur orgueil et de leur avarice immodérée, l'emportaient sur tous par la science [1], la pureté, la noblesse du maintien et la taille». L'église jacobite eut donc simultanément deux patriarches *ennemis :* le neveu de Michel, Josué ou Michel II (1199 à 1215), et Athanase (1199 à 1207) continué par Jean le Scribe (1208 à 1220). Après la mort des deux neveux de Michel le Syrien — morts à quarante jours d'intervalle en 1215 — il a fallu apprendre à tous les jacobites que le schisme avait cessé et les grouper tous autour de l'unique patriarche restant : Jean le Scribe. Tel a sans doute été l'objet de la mission en Syrie et en Palestine de Théodote «visiteur et vicaire du patriarche Jean».

Le patriarche Jean le Scribe nous est rendu assez sympathique par la notice que lui consacre Bar Hébraeus (*Chron. eccl.,* I, 617-639). Après que les évêques, ennemis de Michel, l'ont eu choisi pour patriarche, il s'est enfui en Cilicie, où il a vécu durant plusieurs mois comme simple moine (1207 au 31 août 1208). Lorsque ses partisans ont été le chercher en Cilicie et l'ont amené en Mésopotamie, où ils le promènent pour recueillir l'or promis par eux aux gouverneurs arabes pour se les concilier, Jean leur dit en pleurant : «Malheur à moi, qui suis devenu pour vous comme un ours que (vous promenez et montrez) pour recueillir des oboles. Vous en rendrez compte à Dieu» (*loc. cit.,* p. 631). Le ms. syriaque de Paris, n° 289, contient fol. 151, *une longue note autographe* de ce patriarche Jean, qui raconte son passage à Amid le 7 mai 1209. Nous avons édité et traduit cette note dans la *Revue de l'Orient chrétien,* t. XVI (1911), p. 273 et 275.

Dans la partie la plus ancienne du manuscrit 34, que le *Catalogue* attribue au VIIe siècle, on trouve au bas de chaque

[1] Des dissertations, écrites par Josué, sont contenues dans les manuscrits syriaques de Paris, 206, 207, 209.

page la concordance des chapitres des quatre évangélistes[1] : par exemple, fol. 116, on trouve dans le texte ܩܪܝܢܐ ܕܚܡܫܐ ܒܫܒܐ ܕܐܪܙܐ «Leçons du jeudi saint» et les divisions ܪܨܘ, ܪܨܙ, ܪܨܚ, ܪܨܛ : 296, 297, 298, 299, qui correspondent à Luc, XXII, 1-4.

On a au bas de la page :

ܟܘܦܐ	ܡܬܝ	ܡܪܩܘܣ	ܝܘܚܢܢ
ܪܨܘ	ܡܚܠ	ܡܩܘ	ܡܚ
ܪܨܙ	ܡܚܚ	ܡܩܠ	ܡܝ
ܪܨܚ	....	....	ܡܣܠ
ܪܨܛ	ܡܚܣ	ܡܝܐ	ܡܚܘ

14° Page 69 du *Catalogue*, n° 110, fol. 224 v°, on lit :

Anaphore de Grégoire *Bar Hébraeus*, neveu de Mar Michel.

Les mots «Bar Hébraeus» ne figurent pas dans le texte. Cette anaphore est l'œuvre du neveu de Michel le Syrien dont nous venons de parler dans le 13°. L'erreur remonte à Renaudot qui a attribué cette pièce à Bar Hébraeus, parce qu'il ne soupçonnait pas qu'il y avait eu au XIII[e] siècle un autre primat d'Orient nommé Grégoire. La même rédaction figure dans le ms. 76, fol. 28-45 ; on y trouve encore le titre : «Liturgie de

(1) Nous avons déjà signalé cette disposition dans le fragment d'un évangéliaire polyglotte en cinq langues (éthiopien, syriaque, copte, arabe, arménien) du XIV[e] siècle, conservé au British Museum, que nous avons décrit (*Revue biblique*, nouvelle série, t. XI (1914), p. 285-286.) — Ajoutons que la partie récente du manuscrit, fol. 126-138, est d'un estranghélo tout particulier, qui rappelle un peu l'écriture palestinienne. D'ailleurs les notes marginales, ajoutées postérieurement sur l'ancien manuscrit, portent aussi partout le schin en fourche du palestinien. Ces caractères concordent très bien avec la ville (Ṣedad), où nous trouvons le manuscrit 34, non loin des communautés melkites.

Mar-Grégoire[1], grand maphrien de l'Orient, neveu de Mar Michel ». S'il pouvait rester un doute, il serait levé par le ms. de Berlin, n° 151 (Sachau 152, 185), de l'an 1591 (1280), qui renferme la liturgie du neveu de Michel avec l'annotation suivante, copiée sur un autographe de Michel le Syrien, pour en recommander l'emploi :

Michel, vieillard débile, par la grâce de Dieu patriarche du siège apostolique d'Antioche de Syrie, j'ai parcouru avec grand soin cette anaphore, c'est-à-dire cette messe, qui a été mise en ordre, avec la grâce du Saint Esprit, par Mar Grégoire, saint maphrien; j'ai affirmé et j'affirme son exactitude, pour qu'elle soit reçue dans l'église de Dieu et que les prêtres et les archiprêtres s'en servent dans toutes les églises des orthodoxes, aussi bien que des autres anaphores. Quiconque doutera de ces paroles sera maudit dans l'église de Dieu.

Nous ajoutons le texte et la traduction des listes d'ordinations contenues dans le ms. 110 :

(fol. 1) ܐܬܪܣܝ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܘܫܐ ܡܫܡܫܢܐ ܠܟܗܢܘܬܐ ܩܕ̈ܝܫܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܒܝܕ ܐܒܘܢ
(fol. 75) ܐܬܪܣܝ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܒܪܗܡ ܫܡܫܐ ܠܟܗܢܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ
ܕܡܪܝ ܡܫܡܠܝܢ ܘܡܟܟܢܘܢ ܒܬܪ̈ܐ ܩܕܝܫ̈ܬܐ ܒܝܕ ܐ̄ܦܝܣܩܘܦܐ
ܗܘ̄ ܕܝܘܢܢ. ܐܬܪܣܝ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܡܫܡܠܝܢ ܫܡܫܐ ܠܟܗܢܘܬܐ ܕܡܪܝ
ܠܐܘܓܝܢ ܠܐܘܪܫܠܡ ܘܟܠܗ ܥܡܗܘܢ ܒ̈ܢܘܗܝ ܕܐܠܗܐ.
ܐܬܪܣܝ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܠܐܘܓܝܢ ܡܫܡ̄ ܠܟܗ̈ܢܘܬܐ ܩܕ̈ܝܫܬܐ ܕܐܠܗܐ
ܒܝܕ ܐܒܘ̄ܢ ܕܝܠܢ. ܐܬܪܣܝ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܝܘܒ ܫܡܫܐ ܠܟܗܢܘܬܐ

[1] Le *Catalogue de Paris*, p. 48, porte ܓܪܝܓܘܪܝ, mais le ms. a ܓܪܝܓܘ̄ *à la fin d'une ligne;* c'est donc une abréviation pour ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ. Le ms 13 de Jérusalem porte aussi : « Grégoire, maphrien, neveu de Mar Michel » (*Oriens christianus*, Leipzig, 1911, p. 112).

ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܝ ܡܝܢܐ (au-dessus de la ligne : ܕܡܪܝ ܒܢܝܡܝܢ)
ܘܕܟܠܗܘܢ ܥܕ̈ܬܐ ܩܕܝ̈ܫܬܐ ܗܠܝܢ ܐܡܝܢ.

On lit en marge ܒܢܝܡܝܢ qui se rapporte sans doute à ܡܝܢܐ (Mennas).

(fol. 217 v°) ܐܫܬܠܡ ܩܪܝܢܐ ܕܡ̄ܪ ܐܦܣܛܘܠܘܣ ܡܫܡ̄ܫ ܠܟܬܒܐ ܕܡ̄ܪ ܘܫܠܡ
ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ ܘܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܡܘܫܐ ܒܦܘܪܐ ܕܐ[ܬܐ].
ܐܫܬܠܡ ܩܪܝܢܐ ܩܕܝܫܐ ܢܘܚܝܢ ܕܡ̄ܪ ܟܬܒܐ ܕܡ̄ܪ ܘܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ
ܡܪܝܡ ܘܡ̄ܪ ܡܪܝ ܢܘܟܠܝ ܒܡܘܪܐ ܐ[ܡܝܢ]
(fol. 219) ܐܫܬܠܡ ܩܪܝܢܐ ܕܡ̄ܪ ܡܪܟܠܘܣ ܕܡ̄ܪ ܟܬܒܐ ܩܕܝܫܬܐ
ܘܫܠܡ ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ ܘܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܓܪܝܓܘܪܝܣ ܕܢܘܡܘܣ ܥܠܝܢ
ܐܬܡܠܡܠܐ ܡ̄ܪ ܕܝܢ
(fol. 223 v°) ܐܫܬܠܡ ܩܪܝܢܐ ܩܕܝܫܐ ܐܝܟ ܥܝܕܐ ܠܡܥܕܥܕܢܐ ܩ̈ܕ
ܘܫܠܡ ܫܘܒܚܐ ܠܐܠܗܐ ܡܪܝܡ ܘܐܬܪܥܝܬ ܥܕ̈ܬܐ ܩ̈ܕ ܘܐܬܪܥܝܢ ܥܕ̈ܬܐ
ܩܕ̈ܝܫܬܐ. ܘܕܝܪ̈ܝܐ ܘܥ̈ܡܪܐ ܕܒܥܠܡܐ. ܡܪܝ ܒܢܝܡܝܢ ܘܡܪܝ
ܓܪܝܓܘܪܝܣ. ܘܕܢܘܡܘܣ ܡܕܝܢܬܐ ܡܥܠܝܬܐ. ܕܥܕܡܐ ܕܐܝܟ
ܕܝܘܡܐ. ܒܠܒ̈ܝ ܓܪܝܓܘܪܝܣ ܐܦܝܣܩ ܕܐܪܥܡܝܢ. ܒܥܕܢ ܐܦܠ
ܕܝܢ. ܐ̄ ܠܠܥܠܡ ܐܡܝܢ. ܒܥܘܕܪܢܗ ܕܥܘܒܕܐ ܒܐܬܐ. ܐܝܟܐ
ܕܥܘܕܐ ܡܪܝ ܓܪܝܓܘܪܝܣ ܕܟܘܢ. ܡܪܝܐ ܢܥ̈ܕܐ ܒܥܘܗ ܒܟܠܗܘܢ
ܡܥ̈ܠܝܬܐ. ܐܡܝܢ
(fol. 224) ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܐܦܝܣܩ ܕܐܪܥܡܝܢ. ܥܠܝܗ̈ܝ ܠܘܬ̈ܢ
ܐܫܟܘܚܬ ܕܟܢ ܐ̄ܬܢܐ. ܐ. ܐܫܟܝܚ ܐܟܢ ܦܪܝ ܠܠܗ. —
ܒ. ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܐܟܢ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ. — ܓ. ܢܘܫܦ ܒܢ ܡܠܗܘ. —
ܕ. ܢܝܫܐ ܒܢ ܫܒܥܝܢ. — ܗ. ܓܪܝܓܘܪܝܣ ܒܢ ܫܝ ܫܠܟܡ. —

ܘ. ܦܠܐܦܝܘ ܡܢ ܐܢܛܠܐܘܣ. — ܙ. ܒܣܝܣܝ ܡܢ ܩܘܪܘܣ. —
ܚ. ܚܢܢܐ ܡܢ ܒܣܝܣ. — ܛ. ܚܢܢܐ ܡܢ... — ܝ. ܐܢܛܠܐܘܣ ܡܢ
ܝܘܣܦ.
ܕܒܝܬ ܚܢܢ ܣܘܪ. — ܝܐ. ܝܘܣܦ ܡܢ ܚܝ ܡܣܩܘܛ. —
ܝܒ. ܝܘܣܦ ܡܢ ܟܦܪ

(fol. 246 r°) ܐܣܬܪܝ ܪܘܚܐ ܩܕ ܒܝܕ ܐܠܟܣܝܣ ܡܩܕܡ ܒܥܕܬܐ
ܕܒܝܬ ܐܠܗܐ ܕܥܡܕܢܝܬܐ ܐܡܪ ܒܗ ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܒܪ ܟܢܫܘܪܝܘܣ
ܕܐܘܪܫܠܡ ܕܗܘ ܒܝܘܡ ܒܗ ܒܥܢܝܬܐ ܡܪܢܐ ܢܗܘܐ ܠܗ ܒܥܕܬܐ
ܒܟܠܗܘܢ ܡܕܝܢܬܐ. ܐܡܝܢ

On trouve à cette même page les diacres ܦܘܠܝܩܪܦ, ܝܘܣܦ, ܡܘܫܐ, ܒܝܬ ܐܠܟܣܢܕ, ܡܪܝ ܙܘܪܐ, ordonnés « pour la même église, le même jour ».

(fol. 246 v°) ܐܣܬܪܝ ܪܘܚܐ ܦܝܫܐ ܡܘܫܐ ܫܡܫܐ ܟܢܫܐ
ܡܩܕܫܐ ܡܪܢܐ ܡܪܝܡ ܘܩܪܝܒ ܒܝܘܡ ܕܥܪܒܝܬܐ ܒܬܐ ܡܘܪܐ
ܕܐܝܣܘܪ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܣ ܡܘܣܐܬܐ. ܡܪܢܐ ܢܗܘܐ ܠܗܘܢ ܒܟܠܗܘܢ
ܡܕܝܢܬܐ. ܐܡܝܢ

ܐܣܬܪܝ ܪܘܚܐ ܩܕ ܡܪܝ ܙܘܪܐ ܡܩܕܡ ܒܗ ܒܝܘܡܐ ܠܟܢܫܝܢ ܠܟܢܫܐ
ܒܥܕܬܐ ܐܦܝܢ ܠܐ ܠܟܠܗܘܢ.

On mentionne aussi les diacres ܝܘܚܢܢ et ܦܝܠܘܬܐܘܣ et le prêtre ܢܫܛܘܪܣ « pour ces églises en ce jour ».

Ensuite quatre notes de la même écriture :

ܐܣܬܪܝ ܪܘܚܐ ܦܝܫܐ ܦܘܠܝܩܪܦܘܣ ܒܐܘܪܫܠܡ ܦܫܛܐ
ܐܣܬܪܝ ܪܘܚܐ ܦܝܫܐ ܝܘܚܢܢ ܫܡܫܐ ܠܟܢܫܐ ܦܝܫܬܐ ܕܐܝܪܝܢ
ܠܐܘܬܗ.

ܐܣܪܚ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܠܡܘܫܐ ܡܫܡܫܢܐ ܠܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܐܠܗܐ.
ܐܣܪܚ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܒܪܗܡ ܩܫܝܫܐ ܠܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܝ
ܡܝܟܐܝܠ ܘܠܟܠܗܝܢ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܒܫܢܬ ܐܬܨ ܕܝܘܢܝܐ
ܘܐܬܡܢܝ... ܒܫܢܬ ܐܬܨ ܕܝܘܢܝܐ.
(fol. 248 v°) ܐܣܪܚ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܠܡܝܟܐܝܠ ܩܫܝܫܐ ܠܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ
ܕܡܪܝ ܓܝܘܪܓܝܣ ܒܐܘܪܫܠܡ.
ܐܣܪܚ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܓܝܘܪܓܝܣ ܡܫܡܫܢܐ (sic) ܠܥܕܬܐ
ܕܐܠܗܐ ܒܫܢܬ ܐܬܨ ܕܝܘܢܝܐ ܘܐܬܡܢܝ ܒܫܢܬ
ܐܬܨ ܕܝܘܢܝܐ.
ܐܣܪܚ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ ܐܝܘܒ ܩܫܝܫܐ ܠܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܝ ܡܝܢܐ
ܒܡܨܪܝܢ ܘܠܟܠܗܝܢ ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܒܫܢܬ ܐܬܨ ܕܝܘܢܝܐ
ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܒܫܢܬ ܐܬܨ ܕܝܘܢܝܐ ܡܢ ܝܕ ܢܡܘܣܐ
ܕܡܪܢ ܘܕܫܠܝܚܐ. ܐܡܝܢ.

On trouve encore mentionnés les diacres ܓܝܘܪܓܝܣ, ܝܘܣܦ et les lecteurs (ܩܪܘܝܐ) ܫܡܥܘܢ et ܓܝܘܪܓܝܣ le même jour pour la même église (Thomas de Tripoli) et les diacres ܝܘܚܢܢ et ܫܡܥܘܢ pour ܒܝܬ ܠܚܡ.

I. (fol. 1). Le Saint Esprit a ordonné *Moïse* diacre pour les saintes églises de Dieu, l'an 1790 (1479).

Le Saint Esprit a ordonné *Abraham* prêtre pour la sainte église de Mar *Michel* et pour toutes les saintes églises, en 1790 des Grecs (1479).

Le Saint Esprit a ordonné *Michel* prêtre pour la sainte église de Mar *Georges* à *Jérusalem* et pour toutes les églises de Dieu.

Le Saint Esprit a ordonné *Georges* diacre pour les saintes églises de Dieu, l'an 1790 des Grecs (1479).

Le Saint Esprit a ordonné *Job* prêtre pour la sainte église de Mar *Mennas* (au-dessus de la ligne on a écrit : *de Mar Behnam*) et pour toutes les saintes églises, l'an 1790 (1479). (On a ajouté en marge : *en Égypte*, ce qui se rapporte sans doute à Mennas.)

II. (fol. 217 v°). Le Saint Esprit a ordonné *Esaïas* diacre pour la sainte église de la mère de Dieu et de saint Mar *Moïse* sur le mont *Téno*[*no*][1].

Le Saint Esprit a ordonné *Jean* prêtre pour la sainte église de la mère de Dieu et de saint *Julien* dans le village de T...

III. (fol. 219). Le Saint Esprit a ordonné *Michel* diacre pour la sainte église de la mère de Dieu et de saint Mar *Georges* à *Damas*, l'an 1817 des Grecs (1506).

IV. (fol. 223 v°). Le Saint Esprit a ordonné *Zekâ* prêtre pour les saints autels de l'église de la mère de Dieu *Marie* et des douze saints *apôtres*, et des *quarante saints martyrs* et des illustres et des grands parmi les élus, Mar *Behnam* et Mar *Georges*, dans *Damas*, la ville fortifiée, aux risques de ceux qui les ont amenés, par les mains de *Grégoire*[2] de *Jérusalem*, l'an 1830 des Grecs (1518), le sept du second Techri (novembre), le dimanche de la dédicace de l'église, dans l'église du martyr Mar *Georges* dont on vient de parler...

V. (fol. 224). *Grégoire* de *Jérusalem*. *Noms des enfants de l'école de Aïn Ḥalyâ*[3] : 1. Isḥaq ebn Farag Allah. — 2. Girgis ebn Girgis. — 3. Iousef ben Ma'touq. — 4. Iḥana ben Sé'id. — 5. Girgis ben Ḥag Sâlam. — 6. Salâmah ben Elias. — 7. 'Isi ben Ma'touq. — 8. Iḥana ben 'Isi. — 9. Iḥana ben... — 10. Elias ben Iousef. *Enfants de 'Aïn Hawar*[4]. — 11. Iousef ben Ḥag Maḥfouṭ. — 12. Iousef ben Kalaf.

(1) Cf. *infra*, 15° et voir le croquis dans l'introduction.

(2) Le texte ajoute toujours ܠܚܣܝܐ, *vilis*.

(3) On lit dans le ms. 174 de Paris, fol. 62 v° :

ܗܘ ܟܬܒܐ ܡܒܪܟܐ ܠܥܕܬܐ (ܕ)ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܕܡܝܛ ܒܩܪܝܬܐ ܕܥܝܢ ܚܠܝܐ.

«Ce livre béni appartient à l'église de saint Mar Dîmit dans le village de 'Aïn Ḥalyâ.» Au fol. 165 v°, le manuscrit contient aussi cinq actes de baptême assez mal écrits. Les noms des baptisés sont ܡܪܬܐ, ܡܪܝܡ, ܚܢܐ, ܣܝܙܐ, ܣܪܐ, Marthe, Marie, Anne, Saïza, Sara; les noms des marraines sont pris au bout des lignes dans la reliure. — 'Aïn Ḥalyâ, ou «Doucefontaine», était dans la province de Zabedani, *Catalogue* Payne Smith *des mss. syriaques de la Bodléienne*, p. 105; et *infra*, 18°, ms. 108. En 1544 de J.-C., il y avait dans ce village une église melkite dédiée à Notre Dame, *Catalogue* Paris, ms. syr. 133.

(4) Ou «Blanchefontaine», à peu près à cinq kilomètres au nord de Zabedani (Zabeda). *Voir le croquis* dans l'introduction.

VI. (fol. 246 r°). Le Saint Esprit a ordonné le même jour 'Abd Almésiḥ diacre pour l'église de la mère de Dieu qui est dans la ville d'*Amid*, par les mains de *Grégoire* de *Jérusalem* qui est *Behnam*, en cette même année...

(Fol. 246 v°). Le Saint Esprit a ordonné *Moïse* prêtre pour les saintes églises de Notre-Dame *Marie* et de Mar *Behnam* dans le village de *Kefar Hourâ* [1], dans la dépendance de la ville de *Tripoli*...

Le Saint Esprit a ordonné Manṣour diacre, le même jour, pour les mêmes églises, l'an 1838 (1527) le 21 Elul (septembre).

VII. Le Saint Esprit a ordonné *Girgis* chorévêque.

Le Saint Esprit a ordonné *Jean* prêtre pour la sainte église de Mar *Thomas*.

Le Saint Esprit a ordonné *Pierre* (Batros) prêtre pour l'église susdite.

Le Saint Esprit a ordonné Sergis diacre pour la sainte église de Mar *Thomas* dans la ville de *Tripoli*, sous la dépendance du siège d'*Antioche*, par mes mains, *Grégoire* de *Jérusalem*, en l'année 1885 (1574).

VIII. Le Saint Esprit a ordonné *Thomas* diacre pour la sainte église de Mar *Thomas* à *Tripoli*.

Le Saint Esprit a ordonné *Joseph* chorévêque pour l'église de Mar *Thomas* à *Tripoli*, par les mains de *Grégoire* de *Jérusalem*, en 1876 (1564) le premier Techri (octobre).

Le Saint Esprit a ordonné *Sergis* prêtre pour la sainte église de Mar *Dimit* dans le village béni de *'Aïn Ḥalyâ* [2], le jour de l'annonciation de *Zacharie*, en l'année 1876 (23 sept. 1565) par les mains de *Grégoire* de *Jérusalem*...

Les listes nous montrent que le ms. a passé par les mains de *quatre* métropolitains de Jérusalem, sinon plus :

Le premier (I) en 1790 (1479) n'a pas donné son nom.

[1] Ce village est encore mentionné dans le colophon du ms. 179, *Catalogue* Zotenberg, p. 126.

[2] Le ms. 76 de Paris a été donné à cette église dans ce village en 1907 (1596), *Catalogue*, p. 49; cf. *supra*, note 3. — L'église de Mar Théodore, dont il est question dans ce ms. 76, *Catalogue*, p. 49, est sans doute l'église de Ṣadad, cf. *Catalogue*, p. 119, ms. 168.

Rappelons qu'en 1773 (1462), le métropolitain de Jérusalem se nommait Dioscore d'après les mss. 72 et 103 de Paris [1].

On ne trouve pas non plus le nom du métropolitain de 1817 (1506) (III). C'est probablement Abraham Isa Sebîa ibn Mahnâ [2].

Les métropolitains suivants de Jérusalem portent tous le nom de Grégoire, ce qui les rend difficiles à distinguer lorsqu'ils ne donnent pas leur nom de famille; nous trouvons en 1829 (1518) un Grégoire (IV-V) qui a écrit le 15 mars 1827 (1516) une longue annotation sur le ms. 17124 du British Museum (cf. *Catalogue,* p. 44) pour défendre de l'emporter du monastère des Syriens à Scété où il se trouvait alors. Une annotation analogue, de la même année et du même Grégoire, figure encore sur le ms. Add. 14736 du British Museum, cf. *Catalogue,* p. 315. Grégoire nous apprend que le supérieur du monastère lui a fait mettre la même défense sur un grand nombre de manuscrits qu'il avait acquis. On la trouve en effet encore sur le ms. du Vatican cité par Le Quien, *Oriens christianus,* t. II, col. 1446 [3].

En 1831 (1520), le ms. 103 de Paris, fol. 128 v°, cf. *infra* 15°, mentionne Grégoire, métropolitain de Jérusalem et de Damas, qui est (nommé) Kargi (ܟܪܓܝ). Il est possible que ce soit le précédent.

En 1838 (1527), nous avons trouvé Grégoire Behnam (*supra,* VI). C'est sans doute celui-ci qui est mentionné dans le *Catalogue* Rosen et Forshall (mss. syriaques du British Museum)

(1) Il est mentionné par Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1445.

(2) Car un ms. de Leipzig renferme le rite du baptême de Sévère, écrit l'année suivante 1818 (1507), le 14 février, dans la ville d'Alep, par «Abraham, métropolitain de Jérusalem et de Syrie, nommé Isa Sebîa ibn Mahnâ ibn Siméon, de la ville de Nebk». *Catalogue* Fleischer, p. 311. Voir Nebk sur le croquis.

(3) Ce Grégoire est mentionné dans le ms. de Paris n° 74, écrit en 1827 (1516) à Scété, *Catalogue*, p. 45.

en 1839 (1528), et peut-être aussi en 1847 (1536); cf. p. 61, col. 1 et p. 95, col. 2.

Un autre Grégoire est mentionné en 1867 (1556) dans le ms. 145 de Paris; cf. *infra*, 17°.

Nous avons trouvé Grégoire en 1885 (1574) [*supra*, VII] et en 1876 (1564) [*supra*, VIII]. C'est un seul et même personnage, connu par le ms. de Jérusalem, n° 7, qu'il écrivait en 1872 (1561), lorsqu'il était déjà métropolitain, et qu'il a donné au couvent de Saint-Marc peu avant sa mort, en 1888 (1577). Il se nommait Jean de Mardin; cf. *Oriens christianus*, Leipzig, 1911, p. 107.

Signalons que le successeur de Grégoire (Jean de Mardin) portait aussi le nom de Grégoire. Il est mentionné dans le ms. syriaque *Bod. Or.* 22 d'Oxford, sous l'année 1890 (1579); *Catalogue* Payne Smith, col. 263-264[1].

Un ms. de Cambridge signale Grégoire Behnam en 1918 (1607); *Catalogue*, p. 851.

Le ms. 191 de Paris porte Grégoire (Jean de Damas) évêque de Jérusalem en 1981 (1670); *Catalogue*, p. 133.

Un autre, nommé Grégoire ܫܠܝܡܐ, est mentionné en 1985 (1674), dans le ms. d'Oxford Hunt. 444; *Catalogue* Payne Smith, col. 247. Le catalogue des manuscrits syriaques de

[1] On trouve sa généalogie dans le catalogue des mss. syriaques de Cambridge, p. 502 :

ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܡܝܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܘܕܕܪܡܣܘܩ ܘܕܛܪܝܦܘܠܝܣ ܒܪ ܫܡܥܘܢ ܫܡܥܘܢ

ܒܪ ܟܛܪܫܗ ܝܕܝܥ ܒܒܓ ܓܒܘܪ ܕܡܢ ܓܪܓܪ ܡܕܝܢܬܐ

« Grégoire, métropolitain de Jérusalem, de Damas et de Tripoli, fils de Siméon, fils de Kiṭršah, connu (sous le nom de) Beg Gaẉour, de la ville de Gargar. » Il transcrivait un manuscrit dans la maison du curé Joseph à ʿAin Ḥalyâ, en 1890 (1579). — Le Quien nomme plusieurs évêques de Damas (*Or. christianus*, II, 1423-1428) et leur donne le titre de « métropolitains ». — En 1445, Emèse, Mabboug, Qara, Sadad, Nebk, Tripoli et Apamée auraient été soumis au métropolitain de Damas.

Cambridge fournit encore, p. 882 et 490, Grégoire Boutrous en 1989 (1678) et Grégoire Siméon en 2008 (1697).

Les manuscrits de Jérusalem contiennent les noms de plusieurs métropolitains des deux derniers siècles : Cyrille Georges d'Alep en 2051 (1740); ʿAbd el-Aḥad, mort en 2101 (1790); Eustathe ben ʿAbd en-Nour en 1852, 1854, 1861, 1871; Grégoire Georges de Ṣadad en 1881, 1882, 1894; Denys, *alias* Jacques de Diarbékir, en 2107 (1796)[1]; cf. *Oriens christianus,* nouvelle série, Leipzig, 1911, 107. — 1913, 130. — 1911, 292; 1912, 130, 331; 1913, 129, 312. — 1911, 104, 286; 1912, 125, 127; 1913, 131. — 1911, 114.

Nous avons relevé ces noms pour donner une idée des compléments que les catalogues édités permettent d'apporter aux maigres notices recueillies par Le Quien dans son vieil *Oriens christianus.*

Ajoutons que les listes éditées plus haut nous donnent encore les vocables des églises jacobites de Tripoli, Damas, Aïn Ḥalyâ, Jérusalem. Le monastère de Moïse, au mont Ténono (*supra,* II), va faire l'objet des additions et corrections suivantes :

15° P. 63 du *Catalogue* de M. Zotenberg, n° 103, on lit :

La première partie a été écrite... *dans la maison* de Mar Moïse, au mont *Tanno.*

Il faut lire :

La première partie a été écrite... *dans le monastère* de Mar Moïse (l'Éthiopien), au mont *Ténono.*

[1] M. Baumstark (*Or. chr.* 1911, 114) écrit 2107 (1896). L'une des deux dates est inexacte; nous écrivons donc : 1796 ; Denys serait le successeur de ʿAbd el-Aḥad.

La vocalisation du nom propre ܛܘܼܢܘܿܢܐ est donnée dans les mss. 103 et 160 de Paris (cf. *infra*). C'est le mont *Ténono* ou « fumeux »[1], que l'on a traduit en arabe par ܓܒܠ ܐܠܡܕܟܢ « Djébel Almadkan »[2]; le monastère de Moïse l'Éthiopien (ܐܠܚܒܫܝ) était à l'est de Nebk[3], dans la province de Qârâ (ܩܐܪܐ)[4]; M. B. Moritz l'a localisé sur le Djébel ʿAtšan[5].

Voici le colophon du ms. 103 écrit dans ce monastère de Moïse.

(fol. 36) ܐܬܟܬܒ ܘܐܫܬܠܡ ܡܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܕܥܡܕܝܬܐ
ܒܫܢܬ ܘܫܒܥܡܐܐ ܘܬ̈ܠܬܐ ܐܝܟ ܫܢ̈ܝܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ
ܦܝܠܝܦܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ ܒܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܡܘܫܐ ܩܕܝܫܐ ܒܛܘܪܐ
ܕܛܘܼܢܘܿܢܐ ܟܘܿܫܝܐ (sic) ܕܒܚܝܩ ܩܪܝܬܐ ܒܝܘ̈ܡܝ ܦܛܪܝܪܟܘܬܐ ܩܕܝܫܐ ܡܪܝ
ܐܝܓܢܐܛܝܘܣ ܘܡܪܝ ܝܘܠܝܘܣ ܕܡܪܕܝܢ ܘܡܫܝܚܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܘܥܡ ܡܪܝ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܡܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܐܘܪܫܠܡ ܩܕܝܫܬܐ
ܦܘܪܫܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܩܘܡܗ ܐܫܬܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ.

Ce (livre du) saint baptême a été écrit et terminé en l'année 1773, selon les années d'Alexandre, fils de Philippe le Macédonien (1462), dans le monastère de saint Mar-Moïse l'Éthiopien, dans la montagne de

[1] On corrigera de même Tanno en Ténono dans le catalogue de M. Zotenberg, p. 15, ms. 47; p. 42 (cf. *infra*, 18°, note), ms. 72; p. 115, ms. 160, p. 246, table.

[2] Catalogue des ms. syriaques de l'Université de Cambridge, p. 737.

[3] *Ibid.* Voir Nebk et le mont Ténono sur le croquis dans l'introduction.

[4] Le ms. syriaque 144 de Paris mentionne en 6993 du monde (1493) une église melkite de saint Démétrius dans la ville de Qârâ, cf. *Catalogue*, p. 104. M. Sachau a acheté dans cette région, durant l'expédition française de 186., un lot de manuscrits melkites qui lui ont servi à faire l'histoire de deux familles de scribes de Qârâ et de Maʿloulâ du xvᵉ au xviᵉ siècle, cf. *Sitzungsberichte der Kön. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, phil. hist. Classe, 1ᵉʳ juin 1899, t. XXVII, p. 502 sqq. — Voir Qârâ sur le croquis.

[5] *Zur antiken Topographie der Palmyrene*, dans *Abhandlungen*, Berlin, 25 juillet 1889.

Ténono, dans le pays (?) du village de Nebk, aux jours des bienheureux saints Mar Ignace et Mar Mathieu d'Égypte et de notre saint évêque Mar Dioscore, métropolitain de la ville sainte de Jérusalem, qui a pris soin de faire écrire ce livre [1].

Dans ce manuscrit, qui renferme le rite du baptême, on trouve des mentions de baptêmes, analogues à celles d'ordinations relevées plus haut, mais moins intéressantes, parce qu'elles ne renferment pas de noms d'églises ni d'évêques. La formule est en général : *A été baptisé N., fils de N., au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, avec le parrainage de N.* A noter qu'il n'y a jamais qu'un parrain (ou une marraine pour les filles). Voici quelques exemples, parmi les plus intéressants; comme exemples d'onomastique syrienne du xve au xvie siècle.

ܐܬܥܡܕ ܚܠܐ ܒܪܐ ܡܘܫܐ ܒܪ ܒܪܝܟ ܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘ̄ ܩܕ̄
ܒܥܪܒܘܬܗ̇ ܕܩܫܝܫܐ ܐܠܝܐ ܫܡܥܝ ܚܠܝܘ.
ܐܬܥܡܕ ܡܪܝܡ ܒܪܬ ܠܥܙܪ ܕܡܬܩܪܐ ܒܫܡ... ܒܥܪܒܘܬܗ̇ ܕܣܪܐ
ܒܪܬ ܡܘܣܝ ܕܦܫܝܛ ܫܡܗ ܠܦ̈ܘܬܪܡܝܛܐ.

[1] Il faut rapprocher de ce colophon celui du ms. 72 de Paris, écrit à la même époque au même endroit :

ܫܠܡ ܗܢܐ ܐܘܟܝܬ ܫܘܡܠܝܐ ܟܬܒܐ ܗܢܐ [ܕܐܢܦ̈ܘܪܐ] ܒܝܕ ܒܛܝܠܘܬܐ ܕܐܒܘܢ ܩܕܝܫܐ
ܡܪܝ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ ܕܗܘ ܐܒܐ ܕܝܠܝ ܘܡܠܦܢܐ ܕܝܠܝ. ܗ̇ܘ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܝܛܪܘܦܘܠܝܛܐ
ܕܡܕܝܢܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܘܪܫܠܡ.
ܐܫܬܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܒܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܡܘܫܐ ܩܕܝܫܐ ܒܛܘܪܐ ܕܛܢܢܐ. ܘܐܫܬܠܡ ܒܝܪܚ ܚܙܝܪܢ
ܒܥܣܪܝܢ ܘܫܬܐ ܝܘ̈ܡܐ ܒܗ. ܝܘܡ ܫܒܬܐ ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܫܒܥܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܬܠܬ
ܕܝܘ̈ܢܝܐ

« A pris fin, c'est-à-dire achèvement, ce livre [des anaphores], par le soin de notre père saint et louable Mar Dioscore qui est mon père et mon maître, lequel est métropolitain de la ville sainte de Jérusalem. Ce livre a été terminé dans le monastère de saint Mar Moïse sur le mont Ténono, et il a été achevé au mois de juin, le 26e jour, un samedi, en l'année 1773 des Grecs (1462). »

ܐܬܟܬܒ ܐܘܪܗܝ ܒܝ ܡܫܝܚܐ ܕܒܪܝܫܐ ܒܫܢܬ...... ܒܪܒܢܘܬܗ
ܕܦܛܪܝܪܟܘ ܒܝ ܦܛܪܘܣ.
ܐܬܟܬܒ ܡܘܡܐ ܒܝ ܡܟܬܒܘܬ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ ܕܡܪܝ ܝܓܢܛܝܘܣ
ܒܝ ܡܠܐ ܡܕܝܢܬ. ܐܬܟܬܒ ܫܡܥܘܢ ܒܝ ܐܕܝ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ
ܕܝܘܚܢܢ ܒܝ ܡܪܕܝܢ.
ܐܬܟܬܒܬ ܗܕܐ ܒܝܬ ܓܙܐ ܡܟܬܒܢܐ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ ܕܐܝܠܝܐ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܩ̈ܕܝܫܐ.
ܐܬܟܬܒ ܫܡܥܘܢ ܒܝ ܟܗܢܐ ܒܝ ܡܫܝܚܐ ܡܠܐ ܕܘܝܕ ܕܡܟܬܒܢܐ ܒܝ
ܡܦܩܬ ܒܪܒܢܘܬܗ ܕܡܪܝ ܦܛܪܘܣ ܒܝ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܐܦܣܩ.
ܐܬܟܬܒ ܡܘܡܐ ܒܝ ܝܘܚܢܢ ܟܬܒܗ ܕܐܒܪܗܡ ܒܝ ܫܡܥܘܢ ܐܦܝܣܩ
ܟܫܝܪ ܐܦܝܐ.
ܐܬܟܬܒ ܐܒܪܗܡ ܒܝ ܙܟܝ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ ܕܝܘܚܢܢ ܒܝ ܓܒܪܐܝܠ
ܗܢܐ ܐܦܝ ܕܝܠܝ.
ܐܬܟܬܒ ܝܘܣܦ ܒܝ ܫܡܥܘܢ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ ܕܝܘܚܢܢ
ܙܐܟܝܐ
ܐܬܟܬܒܬ ܡܪܝܡ ܒܝܬ ܡܟܬܒܢܐ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ ܕܦܛܪܝܪܟܘ
ܐܝܟ ܡܫܡܫ ܦܛܪܘܣ ܒܝ ܟܬܒܐ... ܒܫܢܬ ܐܦܐ.
ܐܬܟܬܒ ܐܒܪܗܡ ܒܝ ܓܒܪܐܝܠ ܒܝ ܫܡܥܘܢ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ
ܐܒܘܠܦܪܓ ܒܝ ܚܢܢܐ ܚܒܝܒ.
ܐܬܟܬܒ ܝܘܚܢܢ ܒܝ ܒܪܝ ܠܟܠܢܐ ܢܒܝܐ ܒܫܢܬ... ܒܪܒܢܘܬܗ
ܡܪܝ ܕܢܚܐ
(fol. 128 v°) ܐܬܟܬܒܬ ܚܕܐ ܒܝܬ ܝܘܚܢܢ ܒܝ ܡܟܬܒܢܐ ܝܘܣܦ...
ܐܬܟܬܒܬ ܗܕܐ ܒܝܬ ܝܘܚܢܢ...

ܐܠܚܡܕܠ ܡܢܐܠܐ ܕܐܝܡܐ ܚܘܫܦ ܘܡܟܬܘܒ.

ܟܡܠܬ ܐܗܠܐ ܕܝܢ ܒܝܘܡܝ ܐܒܘܢ ܡܪܢ ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ

[ܠܡܘܟܠ] ܕܗܘ ܒܟܒܠܠܗ ܘܐܒܘܢ ܡܪܢ ܓܪܝܓܘܪܝܘܣ ܡܛܪܢܘܦܘ

[ܕܐܘܪܫ]ܠܡ ܘܕܪܡܣܩܘܣ ܕܗܘ ܒܪܝܢ ܡܠܐܟܐ (ܡܪܝܟܐ ?) ܚܢܝܢ

ܒܒܝܬܝ ܕܒܐܙ ܕܝܩܬܠܘܢ. ܐܡܝܢ ܘܐܡܝܢ.

1. A été baptisée [1] Anne (Ḥanâ), fille de Joseph, fils de Berik, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, avec le parrainage [2] de Saqrâ, femme de Séʿid, son oncle maternel.

2. A été baptisée Marie, fille de Thomas de Hélis, au nom. . . ., avec le parrainage de Sara, fille de Jésus (Išouʿ) de Phašiš, l'an 1800 (1489).

3. A été baptisé Thomas, fils de Jésus de Girgis. . . ., avec le parrainage de Faradj-Allah, fils de Faradj.

4. A été baptisé Moïse, fils de Maʿtouq. . . ., avec le parrainage de Ḥariz le sage, fils du prêtre Manṣour.

5. A été baptisé Salomon, fils de Zerîq. . . ., avec le parrainage de Jean, fils de Marzouq.

6. A été baptisée Sara, fille de Naṣer Malîsî. . . ., avec le parrainage de la femme de Selâmah Mâînâ.

7. A été baptisé Salomon (Šlîmoun), fils de ʿAzîz, fils du prêtre défunt David, qui est appelé Bar Qetib, avec le parrainage du diacre Faradj, fils de ʿAntar, l'année 1826 (1515).

8. A été baptisé Moïse, fils de Julian (Ioulîân), avec le parrainage d'Abraham, fils du prêtre Isaac, en l'année 1827 (1516).

9. A été baptisé Abraham, fils de Ṣouṣ. . . ., avec le parrainage de Jean, fils de Gabriel, l'année 1834 des Grecs (1523).

10. A été baptisé Joseph, fils de Qaštam. . . ., avec le parrainage de Jacques de Ṣalaḥ.

[1] Le texte porte le féminin que nous traduisons littéralement.

[2] Nous rendons ainsi la qualité de parrain ou de marraine. Le syriaque a dans les deux cas le même mot : ܒܥܪܒܘܬܐ «sous la garantie».

11. A été baptisée Marie, fille de Michel, avec le parrainage de Tarifah, femme du diacre Faradj, fils de 'Antar, en l'année 1830 (1519).

Il y a ensuite trois baptêmes pour 1834 et autant pour 1835 :

12. A été baptisé Abraham, fils de Suidân, fils de Sâlam..., avec le parrainage d'Aboulfaradj, fils de Ḥariz le sage.

13. A été baptisé Jean, fils de 'Abd-el-Aziz Nebki (de Nebk)....., avec le parrainage de Manṣour Ganîmah.

14. (Fol. 128 v°.) A été baptisée Anne (Ḥanâ), fille de Jean, fils du docteur Joseph.....

15. A été baptisée Sara, fille de Juliân.....

16. A été baptisée Marthe, fille de Joseph de Malîsî.

En l'année 1831 des Grecs (1520), aux jours de notre père, Mar Ignace, patriarche, qui est Abdallah et de notre père Mar Grégoire, métropolitain de Jérusalem et de Damas, qui est Kargi. Que le Seigneur garde toutes les églises par leurs prières. Amen [1].

On ne trouve aucune indication de lieu, mais cette dernière note, rapprochée du colophon (*supra*) du manuscrit, montre

[1] Le ms. 102 terminé, «le vendredi 4 juin 1745 des Grecs (1434)», renferme aussi quelques listes de baptême; *folio* 40 v°, on ne trouve que des femmes, et, *fol.* 41 r° et 37 v°, on ne trouve que des hommes. Voici les noms des baptisés que nous faisons suivre du nom du parrain (ou de la marraine) mis entre parenthèses :

Fol. 37 v° : ܐܒܪܗܡ (ܡܘܣܐ): ܡܘܣܐ (ܦܘܠܘܣ): ܕܘܝܕ (ܕܘܝܕ); ܝܥܩܘܒ (ܓܪܓܝܣ); ܝܥܩܘܒ (ܐܒܪܗܡ): ܐܠܝܐܣ (ܕܘܝܕ): ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܐܣܛܦܢܘܣ (ܓܒܪܐܝܠ sans doute pour ܓܒܪܐܝܠ): ܐܒܪܗܡ ܒܪ ܗܪܘܢ (ܡܘܒܪܟ); ܢܥܡܐ ܒܪ ܡܘܒܪܟ (ܗܪܘܢ).

Fol. 40 v° : ܡܪܬܐ (ܫܡܥܘܢܝ): ܡܪܬܐ (ܘܠܐܝ): ܫܡܥܘܢ (ܡܪܝܡ); ܐܠܝܫܒܥ (ܫܡܥܘܢ): ܡܪܝܡ (ܝܘܚܢܐ): ܫܡܥܘܢ (ܡܪܝܡ); ܡܪܝܡ (ܫܡܥܘܢ); ܫܡܥܘܢܝܐ (ܫܡܥܘܢܝ); ܡܪܝܡ (ܡܪܬܐ); ܫܡܥܘܢ (ܚܢܢܐ); ܐܠܝܫܒܥ (ܐܠܝܫܒܥ): ܐܡ ܐܠܝܐ (ܣܪܐ) ܣܪܐ (ܡܪܬܐ); ܡܪܝܡ (ܚܢܢܐ).

Fol. 41 r° : ܝܘܚܢܢ (ܡܘܪܝܣ); ܝܘܣܦ (ܣܡܥܢ); ܫܡܥܘܢ (ܫܡܘܐܝܠ); ܐܒܪܗܡ (ܝܘܣܦ); ܫܡܘܐܝܠ (ܒܪܘܡܐ): ܐܠܝܐܣ (ܒܘܣܦ): ܝܘܣܦ (ܡܘܣܐ): ܢܥܡܐ (ܡܘܪܝܣ): ܐܒܪܗܡ (ܫܡܘܐܝܠ); ܡܘܣܐ (ܫܡܥܢ).

que nous sommes toujours dans le diocèse de Jérusalem. Il est même probable que le manuscrit, dans lequel la première mention de baptême est de l'an 1486, ne s'est pas beaucoup écarté du monastère de Moïse au mont Ténono, où on l'écrivait en 1462, car l'un des personnages nommés (13) est de Nebk (voir le croquis).

16° Nous reproduisons le colophon du ms. 160, *Catalogue*, p. 115-116, qui nous fera mieux connaître le monastère de Moïse du mont Ténono (nous trouverons la liste des moines qui s'y trouvaient en 1871 des Grecs ou 1560 de notre ère) et ajoutera quelques détails intéressants :

(fol. 396) ܐܫܬܠܡ ܡܟܬܒܢܘܬܗ ܕܟܬܒܐ ܗܢܐ... ܒܝܘܡ ܬܪܝܢ ܒܫܒܐ ܠܐܩ
ܠܐܠܦ ܩܕܡ ܒܟܢܘܢ ܠܐ ܢܝܫܐ ܡܦܝܣܬܐ ܚܢܢ ܐܒܘܦ
ܘܠܐܦܣܬܐ (sic) ܘܡܟܒܢ ܘܚܢ ܕܠܟܘܡܝܪܘܣ ܘܣܠܘܘܣܘܣ
ܢܛܠܬܘܪ ܡܟܬܒܐ... ܐܬܟܬܒ ܒܟܘܡܪܐ ܦܝܫܐ ܘܚܘܝܐ. ܘܕܢܝܐ
ܒܥܒ̈ܕܐ ܡܪܝ ܡܘܫܐ ܛܘܪ ܬ̈ܐܪܐ. ܕܛܘܪܐ ܕܐ̈ܢܫܐ ܒܐܬܪܐ ܕܢܒܟ
ܩܪܝܬܐ ܒܐܘܪܫܠܡ ܕܕܪܡܣܘܣ. ܒܩܘܡܢܘܬܐ ܕܩܕܝܫܬܐ ܘܡܫܡܫܢܐ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܥܠ ܡܪܝ ܐܝܓܢܛܝܘܣ ܕܐܬܩܪܝ ܕܗܘ ܢܥܡܬܐ
ܡܪܕܝܢܐ. ܘܡܪܝ ܒܪܐܠܠ ܕܡܕܝܢ. ܘܢܫܦܐ ܡܪܝ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ
ܕܗܘ ܡܛܪܢܠܠ ܒܪ ܕܝܪܐ ܕܢܒܟ. ܘܒܝܕܪܐ ܕܛܝܘܬܗ ܐܠܝܫܒܥ ܒܥܡ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗܘ ܐܒܪܗܡ ܒܪ ܟܣܝܐ ܒܪ ܡܘܣܐ ܡܢ ܩܪܝܬܐ
ܕܒܝܬ ܟܘܪܝܐ.
ܐܬܕܟܪܘ ܡܪܢܐ ܐܠܗܐ ܠܐܒ̈ܐ ܕܝܪ̈ܝܐ ܡܫܡ̈ܫܢܐ ܕܕܝܪܐ ܕܡܪܝ
ܡܘܫܐ. ܩܫܐ ܒܪܨܘܡܐ ܘܩܫܐ ܟܒܝܪ ܠܟܠܝܫ ܐܘܠܝܥܘܡܠܝܘܣ
ܒܛܠܐܘܣ. ܘܩܫܐ ܢܘܚ. ܘܩܫܐ ܢܘܚܠܝ. ܘܡܩܕܫ ܐܒܪܗܡ. ܘܡܩܕܫ

ܡܘܫܐ. ܘܫܡ̄ܫ ܕܘܝܕ. ܘܕܝܪܝܐ ܢܨܪ. ܘܕܝܪܝܐ ܝܘܚܢܢ. ܘܡܘܫܐ
ܘܛܠܝܐ ܐܒܪܗܡ ܘܛܠܝܐ ܝܘܣܦ. ܐܡܝܢ.

Ce livre a été terminé le lundi à trois heures, le 20 du brillant mois de mai, l'an 1871 des rois Alexandre et Séleucus Nicator (1560). Il a été écrit dans le monastère saint et sacerdotal de l'illustre parmi les saints Mar Moïse qui chasse les démons, à la montagne Ténono, dans le pays du village de Nebk, dans la province de Damas, aux jours des Pères bienheureux et vénérables notre patriarche Mar *Ignace* d'Antioche, qui est *Ne'meh* de Mardin, et Mar *Gabriel* d'Égypte et l'évêque Mar *Dioscore,* qui est *Michel*, fils de mon oncle paternel, et le moindre de ses compagnons, Athanase, évêque de nom, qui est Abraham, fils de 'Isi, fils de Mahhana, du village de Nebk (déjà) mentionné.

Souviens-toi, seigneur Dieu, de nos frères les moines et les diacres du monastère de Mar Moïse : le prêtre Barṣauma, et le prêtre 'Abd el-Aziz, et l'hégoumène Béchârah, et le prêtre Jean, et le prêtre Julian, et le diacre Abraham, et le diacre Moïse, et le diacre David, et le moine Naṣer, et le moine Jean, et Moïse, et le jeune Abraham et le jeune Joseph. Amen.

A la page suivante (fol. 390 v°), Athanase nous donne quelques renseignements sur lui et sur son époque :

ܐܬܟܬܒ ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܒܫܢܬ ܐܠܦܐ... ܐܬܬܫܥܘܬ ܫܢܝܢ
ܕܩܕܝܫܬܐ. ܒܝܘܡ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ. ܕܗܘ ܐܒܪܗܡ ܕܡܬܟܢܐ
ܦܛܪܝܪܟܘܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܒܪ ܒܝܬ ܕܡܬܟܢܐ (*sic*) ܥܠܘܗܝ. ܒܪ
ܡܩ̈ܘܛ ܒܪ ܒܝܬ ܒܪ ܛܘܪ ܡܝܫܐ. ܡܢ ܩܪܝܬܐ ܡܬܕܟܪܬܐ ܢܒܟ.
ܕܝܢ ܒܫܢܬ ܐܢܐ ܐܚܣܝܐ. ܐܢܐ ܘܐܒܘܝ ܡܪܝ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ
ܡܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܕܗܘ ܡܬܩܪܐ ܒܪ ܐܒܪܗܡ ܒܪ ܥܝܣܝ ܒܪ ܡܚܒ̈ܢܐ
ܒܝ ܕܝܪܐ ܕܡܪܝ ܡܘܫܐ ܕܒܝܬ ܛܘܪܐ ܡܢ ܛܠܝܐ ܕܒܗܘܢ ܡܢ ܛܠܝܐ.
ܒܬܪ ܡܬܬܐ ܕܐܬܐ ܘܐܚܪܝܐ. ܡܢ ܫܘܠܛܢܐ ܡܫܩܠܐ ܘܐܘܠܐ ܘܢܦܝܠܐ.
ܘܡܘܬܐ. ܡܢ ܩܕܡ ܫ̈ܢܝܐ ܗܠܝܢ ܐܬܟܬܒ ܘܠܐ ܢܬܒܥܝ. ܘܒܗ ܘܒܬܪ

ܛܒ̈ܐ ܡܥܩܢ̈ܐ ܡܢ ܟܠ ܓܒ̈ܝܢ ܕܡܬܐܬܝܢ. ܢܦܨܢ ܠܢ ܡܪܝܐ
ܐܠܗܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܡܥܩܢܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܗܢܐ...

Ce livre a été écrit de mes mains..... Athanase, plongé dans le mal, évêque de nom, qui est Abraham, surnommé Ygmourphil dans les jeux [1], fils de ʿIsi, qui est appelé Ḥalâouh, fils de Mahhanâ, fils de ʿIsi, fils de Naṣer défunts, du village béni de Nebk, lorsque je demeurais dans le monastère de saint Mar Moïse mentionné plus haut, en même temps que notre père Mar Dioscore, métropolitain, qui est Michel, fils d'Abraham, fils de Farag, fils de Taḥḥaï, fils de mon oncle paternel, durant une époque de pénurie et d'affliction, à cause du grand nombre des sauterelles et du bruchus et des vents brûlants et de la chaleur. Depuis six ans nous semons et nous ne récoltons pas. Ajoutez à cela les bruits inquiétants qui nous arrivent de tous côtés. Que Dieu nous sauve en ce monde de toutes les afflictions!

On trouve enfin à la dernière page une note du chor évêque [2] Jean qui a fait écrire ce ms. et l'a donné à l'église de ʿAïn Ḥalyâ [3] :

(fol. 397) ܚܦܛ ܘܩܢܐ ܠܣܝܡܬܐ ܗܕܐ ܪܘܚܢܝܬܐ. .... ܟܘܪ
ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܩܫܐ ܝܘܣܦ ܡܢ ܥܝܢ ܚܠܝܐ ܩܣܛܪܐ.... ܘܐܬܬܘܗܒ
ܠܥܕܬܐ ܕܒܝܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܪܬܢ ܡܪܝܡ ܘܕܡܪܝ ܕܝܡܛ ܘܕܡܪܝ
ܠܥܘܡܪܐ ܕܥܝܢܬܐ ܚܠܝܐ ܘܡܢ ܕܢܣܒ ܠܗ ܡܢ ܥܕܬܐ ܒܟܠ
ܥܠܬܐ ܐܘ ܒܓܢܒܘܬܐ ܢܗܘܐ ܚܪܡ...

A pris soin (de faire écrire) et a acquis ce trésor spirituel le chor-(évêque) Jean, fils du prêtre Joseph, de Aïn ʿHalyâ *castra*..... Et il est assigné à la sainte Église de Notre-Dame Marie et de Mar Dimit et de

[1] Cf. *infra*, 18°.
[2] Ou «curé» (kouri).
[3] Près de Aïn Hawar et de Zébédani, au nord de Damas, cf. *supra*, 14° et *infra*, 18°.

Mar Barṣauma qui est dans le village susdit, et celui qui l'emportera de cette église par achat ou par vol sera maudit.....

17° Le ms. 145 nous fait sans doute connaître en 1867 (1556) les évêques Dioscore et Athanase du ms. 160 : cf. *Catalogue*, p. 106[1]. Voici le colophon du ms. 145, fol. 245 v° :

ܫܠܡ ܒܗ ܗܢܐ ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܡܢܡܐܐ ܘܫܬܝܢ ܘܫܒܥܐ
ܕܝܘܢ. ܒܐܝܪ ܚܙܝܪܢ ܒܟܙ ܒܗ ܝܘܡ ܫܒܬܐ ܕܨܘܡܐ ܙܘܒܐ
ܕܫ̈ܠܝܚܐ ܨܠܘܬܗܘܢ ܥܡܢ ܐܡܝܢ ܀ ܐܠܗܐ ܕܝܢ ܕܟܬܒܐ ܚܒܝܒܬܐ
(ܕ) ܢܛܪܐ ܠܗ ܐܠܗܐ ܡܢܝܢ. ܒܫܢܬܐ ܡܢܝܢܬܐ ܙ̈ܙܙ. ܒܝܘ̈ܡܝ ܐܒ̈ܗܬܐ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܡܥ̈ܠܝܐ ܡܪܝ ܐܝܓܢܐܛܝܘܣ ܢܥܡܬ ܒܐܘܪܫܠܡ ܩܕܝܫܬܐ
ܕܦܛܪܘܣ ܕܐܢܛܝܘܟܝ ܕܣܘܪܝܐ. ܕܗܘ ܥܡܝܪ ܕܐܡܝܕ. ܘܡܪܝ
ܠܥܒܕܐܠܠܗ ܢܛܪ ܒܘܪܣܐ ܕܡܢܫܘܣ (fol. 246) ܘܐܒܘܢ ܡܪܝ
ܕܐܫܬܡܫܘ ܒܐܠܘܟܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܘܐܒܘܢ ܡܪܝ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ
ܡܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܕܐܘܪܗܝ. ܘܕܐܒܪ̈ܘܬܐ ܕܝܠܗ ܐܒ̈ܘܗܐ ܘܡܫ̈ܡܫܢܐ
ܡܝܛܪܘܦܘܠܝܛܐ ܕܝܠܗ ܡܪܝ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ ܘܡܪܝ ܐܬܢܐܣܝܘܣ...
ܟܠܒܘ ܕܝܢ ܡܚܝܠܐ... ܒܫܡܐ ܕܝܢܐ ܘܥܒܕܐ ܒܫܠܐ. ܒܚܘܫܒܐ
ܚܫܝܠܐ. ܘܒܡܣܟܢܘܬܐ ܒܣܛܪܐ. ܒܫܡܐ ܕܠܗܠܐ ܘܥܒܕܐ ܙܥܘܪ̈ܐ
ܘܐܚ̈ܝܐ ܒܢܝ ܣܘܦܩܘܗܝ ܠܐ ܕܟ̈ܝܐ ܫܒܪܬܐ ܒܪ ܥܒܕܐ ܥܙܝܙܐ. ܒܪ
ܣܠܝܡ ܕܡܣܠܝܒ ܘܡܫܡܫܐ ܒܪ ܐܠܝܗܘ ܡܢ ܩܪܝܬܐ ܕܒܚܝܪ
ܡܕܝܢܬܐ...

Ce volume a pris fin en l'année 1867 des Grecs (1566), le 27 juin, un samedi, durant le second jeûne des Apôtres. Que leur prière soit avec

[1] D'après le catalogue, le scribe est *le moine Bar-Sâlim*. Il faut lire : *le moine et prêtre Sebartâ, fils de Abdâ Azîzâ, fils de Sâlim*. Corriger de même la table, p. 244.

nous. Amen. — Il a été écrit dans la sainte église de la Mère de Dieu Marie, dans le bourg béni de Ṣadad [1], aux jours des Pères, illustres patriarches : Mar Ignace qui tient le siège apostolique de Pierre, à Antioche de Syrie, lequel est 'Abdallâ, et Mar Gabriel qui tient le siège de Marc, et notre père Mar Basile, catholique de l'Orient, et notre père Mar Grégoire, métropolitain de Jérusalem, et de nos pères zélés et de nos saints métropolites Mar *Dioscore* et Mar *Athanase* [2]..... L'a écrit un homme faible..... moine de nom, mauvais de fait : appelé prêtre, mais en réalité voleur ; vierge de nom, et, de fait, chef des adultères et des débauchés à cause de ses pensées impures, *Sebartâ*, fils de 'Abdâ 'Azizâ, fils de Sâlim, qui est appelé et surnommé Bar Zaltah, du village béni de Nebk.

Ce nom de forme féminine, *Sebartâ*, qui signifie *prédication*, a dû paraître assez étrange à M. Zotenberg et c'est sans doute pour cela qu'il a donné à notre scribe le nom (Bar-Sâlim) de son grand-père ; son nom était bien *Sebartâ*, car on lit encore fol. 147 et 233 :

ܟܠ ܕܩܪܐ ܢܨܠܐ ܥܠ ܕܘܝܐ ܘܚܛܝܐ ܘܡܣܟܢܐ ܣܒܪܬܐ ܕܡܬܟܢܫ...

[1] Cf. *supra*, 13°. Voir le croquis dans l'introduction.

[2] Il semble donc que le Dioscore des mss. 145 et 160 était métropolitain du scribe, c'est-à-dire de Ṣadad et sans doute de Damas, Emèse, Mabboug, Qara, Nebk et Tripoli, puisque ces localités avaient été soumises en 1445 au métropolitain de Damas, cf. *supra*, 14°, note. De même le Dioscore du ms. 165 était métropolitain *de Damas* en 1817 (1506), car le colophon porte, fol. 238 :

ܐܫܬܠܡܬ ܒܫܢܬ ܐܦܝܙ ܕܝܘܢܝܐ ܒܝܪܚܐ ܬܡܘܙ ܒܟܗ ܒܗ ܒܡܕܝܢܬܐ ܕܕܪܡܣܘܩ
ܐܝܟܐ ܕܥܡܘܪܝܢ ܚܢܢ... ܒܝܘܡܝ... ܡܪܝ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܡܕܝܢܬܐ
ܕܐܬܡܠܠܬ ܠܥܠ ܕܗܘ ܪܒܢ ܐܒܪܗܡ ܡܢ ܩܪܝܬܐ ܢܒܟ...

«Ce volume a été terminé en l'année 1817 (1506) des Grecs, le 25 juillet, dans la ville de Damas où nous habitons, aux jours de ..... Mar Dioscore, métropolitain *de la ville sus-mentionnée*, qui est Rabban Abraham, du village de Nebk.» — Le ms. syriaque 259 de Berlin (*Catalogue*, p. 789) mentionne en 2071 (1760) Dioscore Sâroukân (زاروقان), «évêque du monastère de *Mar Moïse l'Éthiopien*»..... — Tout le présent travail est consacré aux jacobites ; signalons cependant, parce qu'il est peu connu, l'évêque nestorien de Damas ; Élie Ali-ben-Obéid, réfuté par Sévère ibn al-Moqaffa', *Patrologie orientale*, t. VI,

ܢܩܫܬ... ܫܠܡ ܒܐܝܕ̈ܝ ܚܛܝܐ ܣܒܪܬܐ. ܨܠܘ ܥܠܘܗܝ ܘܥܠ ܐܒܗ̈ܘܗܝ.

Tout lecteur priera pour le malheureux, l'impur et le pécheur *Sebartâ*, qui a griffonné..... Fin... par les mains du pécheur Sebartâ. Priez pour lui et pour ses parents.

18°. On lit à la table des scribes (*Catalogue*, p. 244) : « Athanase, évêque de Ḥamat, ms. 108. Athanase fils de ʿIsâ, de Nabakh, évêque, ms. 160. »

C'est le même scribe Athanase qui a écrit ces deux manuscrits [1]. Nous venons de le voir mentionné en 1556 (17°);

p. 485, 518, 552-555. Il vivait vers 900 et a compilé un *nomocanon*. (*Journ. as.*, Xe série, t. X, 1907, p. 427).

[1] De plus, Athanase n'est pas seulement évêque de Ḥamat, comme le porte ici le catalogue, mais encore de Ḥardin, cf. *infra* et *Catalogue*, p. 66. — Les limites des diocèses semblent d'ailleurs avoir été variables. Il semble que Ḥardin a d'abord eu ses évêques particuliers et qu'ils ont affectionné le nom de Philoxène : 1° Dans le ms. 47 de Paris, on trouve en 1709 (1398) : « Philoxène, évêque de Ḥardin et du *couvent d'Amîd* », *Catalogue*, p. 15. Il faut sans doute lire : « *du couvent susdit* (ܐܡܝܪ pour ܐܡܝܕ) ». Voici le texte :

ܐܬܟܬܒ ܕܝܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܒܕܝܪܐ ܩܕܝܫܐ ܘܐܠܗܝܐ ܕܐܒܘܢ... ܡܪܝ ܡܘܫܐ ܕܒܛܘܪܐ ܕܛܢܘܢܐ ܣܝܡ
ܘܡܬܩܢ. ܐܠܗܐ ܡܪܐ ܟܠ ܐܚܝܕ ܒܗ ܢܫܪܐ ܫܝܢܗ ܘܫܠܡܗ... ܒܝܘܡ̈ܝ... ܐܒܘܢ ܡܪܢ ܡܪܝ
ܦܝܠܘܟܣܝܢܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܚܪܕܝܢ ܘܕܥܘܡܪܐ ܕܐܡܝܕ.

« Ce livre a été écrit dans le monastère saint et divin de Notre Père Mar Moïse, qui est placé et situé dans la montagne de Ténono. Que le Dieu Tout Puissant y fasse habiter sa paix et son salut!..... aux jours..... de notre Père et notre Seigneur Mar Philoxène, *évêque de Ḥardin et du monastère d'Amîd* (*lire :* du monastère *susdit* ܕܐܡܝܪ). » — 2° Dans le ms. 58 de Paris, le 11 août 1791 (1480), on trouve « Philoxène, *évêque de Ḥardin* » sans autre addition. — 3° Dans le ms. 171 de Paris, écrit en 1816 (1505), on trouve encore « Philoxène *évêque de Ḥardin* ». Ce ms. nous apprend de plus qu'il y avait à Ḥardin un couvent de S. Jean, cf. *Catalogue*, p. 121. — 4° Dans le ms. add. 14732 du British Museum, on trouve une note, écrite en 1821 (1510) par Paul, disciple de « Philoxène, *évêque de Ḥamat, de Tripoli et de Ḥardin* ». Cf. *Catalogue* Wright. p. 1145.

nous avons vu qu'il a écrit le ms. 160 en 1560 (16°). Voici maintenant le colophon du ms. 108, *fol.* 84, daté de 1571 :

ܐܫܬܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ... ܥܠ ܐܝ̈ܕܝ ܐܢܫ ܙܥܘܪܐ ܒܪ̈ܥܘܬܐ.
ܐܬܐܢܣܝܘܣ ܒܫܡ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܚܡܬ ܡܕܝܢܬܐ ܡܚܣܢܬܐ.
ܘܚܪܕܝܢ ܩܪܝܬܐ ܡܒܪܟܬܐ. ܘܬ̈ܚܘܡܝܗܘܢ. ܕܗܘ ܐܒܪܗܡ
ܕܡܫܬܡܗ ܝܓܡܘܪ. ܒܪ ܥܝܣܝ. ܕܢܒܟ. ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܩܪܐ.
ܒܥܘܡܪܐ ܕܕܪܡܣܘܩ ܡܕܝܢܬܐ ܐܪܫܟܝܬܐ. ܒܝܘܡ ܥܪܘܒܬܐ.
ܒܫܥܐ ܦܪܘܛܘܣܩܝܬܐ. ܒܝܪܚ ܚܙܝܪܢ ܨܗܝܐ ܒܟ̈ܘ ܒܗ.
ܒܩܪܝܬܐ ܚܪܕܝܢ. ܒܥܘܡܪܐ ܕܛܪܝܦܘܠܝܣ. ܫܢܬ ܐܦܦܒ ܕܝܘ̈ܢ.
ܟܕ ܡܬܛܠܒܝܢ ܗܘܝܢ. ܥ̈ܢܘܝܐ ܘܡܫ̈ܡܫܢܐ ܘܡܗܝ̈ܡܢܐ ܕܝܠܢ.
ܒܗܘܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ. ܩܫܝܫܐ ܒܫܡܗ ܒܪ ܕܘܝܕ. ܘܦ̈ܪܢܣܐ ܕܝܠܢ
ܪܘܚܢܝܐ ܡ̄ܪܝ ܦܛܪܘܣ ܒܪ ܡܩܕܫܐ ܝܘܚܢܢ ܕܡܢ (fol. 84 v°)
ܒܪܘܐܐ ܡܒܪܟܬܐ.

ܘܐܬܩܘܢ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܠܟܢܪܐ ܕܡܢ ܪܘܚܢܝܐ. ܒܗܘܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ
ܘܡܦܪ̈ܫܢܐ ܡܡܠܠܢܝܐ ܦܫܝܛܐ ܒܫܡܗ. ܒܪ ܫܠܝܡܘܢ ܒܪ
ܡܘܣܐ. ܡܢ ܩܪܝܬܐ ܡܒܪܟܬܐ ܒܝܬ ܫ̈ܒܝܠܐ ܕܒܠܕܐ ܕܐܒܕܝܢ
ܕܢܩܪܐ ܒܗ. ܘܢܬܪ ܒܗ ܘܢܥܗܕ ܒܗ.

Ce livre a été terminé..... par les mains d'un homme petit parmi les pasteurs, nommé *Athanase*, évêque de Ḥamat, ville forte, et de Ḥardin, village béni et de leurs environs, *qui est Abraham, connu* (*sous le nom*) *de Ygmour*[1] *fils de 'Isi, de Nebk,* du pays de Qârâ[2], dans la dépendance de Damas, ville arsacide (royale), le vendredi, à l'heure...., au mois de juin aride, le 26, dans le village de Ḥardin, dans la dépendance de Tripoli, l'année 1882 des Grecs (1571). Nous avions alors

[1] On a trouvé plus haut ܝܓܡܘܪ ܒܦܐ comme sobriquet «dans les jeux».
[2] Voir le croquis dans l'introduction.

près de nous nos chers amis, le pontife selon l'ordre d'Aaron, le prêtre 'Isî, fils de David, et son parent spirituel, le diacre Pierre, fils du défunt Jacques, de la ville de Bérée (Alep).

Ce livre est pour notre fils spirituel, le pontife selon l'ordre d'Aaron qui fait des oblations comme Melkisédek, le prêtre 'Isî, fils de Selâmah, fils de Ma'touq [1], du village béni de 'Aïn Halyâ, qui est dans le pays de Zébédani [2], pour qu'il le lise, qu'il en profite et qu'il s'en serve pour l'office [3].

19° P. 216 du *Catalogue*, n° 283, on lit :

Au fol. 140 se trouve une note du métropolitain d'Acra, Élie II. . . . .
Cette note est datée de l'an 1684 de J.-C.

Il faut lire :

Cette note est datée de *l'an 1864 de J.-C.*

Le texte porte :

ܚܕܬܬ ܘܐܣܪܬ ܠܟܬܒܐ ܗܢܐ ܒܐܝ̈ܕܝ ܐܢܐ ܡܣܟܢܐ ܘܚܛܝܐ ܐܠܝܐ
ܬܢܝܢܐ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܥܩܪܐ... ܡܬܟܬܒ ܒܫܢܬ ܐܦܣܕ
ܠܡܘܠܕܐ.

J'ai rajeuni et j'ai relié ce livre de mes (propres) mains, moi l'humble et le pécheur Élie II, métropolitain de 'Aqrâ. . . . . Écrit en l'année 1864 de la naissance (de J.-C.).

(1) Dans les actes de baptême du ms. 103, *supra*, 150, nous avons trouvé les noms Ma'touq et Salamah aux § 4 et 6.

(2) Cf. *supra*, 14°, ms. 110, et 16°, ms. 160.

(3) La seconde partie du ms. 108, dit M. Zotenberg, *Catalogue*, p. 66, a été écrite dans le couvent de Mar Elie : بدير القديس مارى اليان الشرقى بارض القريتين. Il faut traduire : «a été écrite dans le monastère de Mar Elian, l'Oriental, dans le pays de Qariataïn (Karjetin)», cf. *supra*, 13°, ms. 31, où l'on trouve ܩܪܝܬܝܢ. — M. B. Moritz écrit aussi Dèr mar Elian (et non Elie) et place ce monastère un peu au nord de Karjetin, *Abhandlungen*, Berlin 1889. (Voir le croquis.)

On trouvera la biographie, et même la photographie, d'Élie II dans *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, par Joseph Tfinkdji, Paris, 1913, p. 61-62 et 51 (Extrait de l'Annuaire pontifical catholique de 1914).

ʿAqrâ (ou Akra), dans le Kurdistan, jusqu'en 1850, faisait partie du diocèse d'Amadia; son premier évêque a été Élie Séfaro (1852-1863), et le second (Élie II, auteur de la note ci-dessus) a été évêque d'Akra de 1864 à 1890, et ensuite de Mardin de 1890 à 1908, sous le nom de Jean Elie Mellus.

20° Terminons [1] par la rectification de quelques extraits mortuaires :

Le *Catalogue* de M. Zotenberg porte, p. 111, n° 154 :

Suivent deux autres notes, dont la première *parle de la mort d'un prêtre nommé Joseph*, fils de Jacob, en l'an 1492 des Grecs; l'autre, *de la mort d'un prêtre nommé Joseph*, en l'an 1497; puis une troisième à la fin du volume, de *l'enterrement d'une personne dans une église dont le nom est effacé*.

Il faut lire :

Suivent deux autres notes, dont la première *mentionne la mort du cabaretier* Ihanâ (Jean), fils du couturier [2] Joseph, fils de Houb, en l'an 1492 des Grecs (1181), le mercredi 9 juillet; l'autre, *la mort de la fidèle Eliah, fille du prêtre Joseph*, en l'an 1497 des Grecs (1186), le mardi 22 avril; puis une troisième, à la fin du volume, mentionne *le creusement d'un puits dans une église de la Mère de Dieu d'un village dont le nom est effacé* [3].

[1] Le catalogue des mss. syriaques de Paris prêterait sans doute à d'autres remarques, ce sont nos occupations — et non le manque de matières — qui nous obligent à «terminer».

[2] «Celui qui coud»; on peut traduire par «tailleur».

[3] Il y a d'ailleurs encore deux autres fautes dans les lignes qui précèdent celles-ci. Le *Catalogue*, p. 111, n° 154, porte : «Ce ms. a été exécuté en l'an 1312 des Grecs (1001 de J.-C.)..... Il a été écrit par un moine nommé Jean Bar Saʿîd, du bourg de Kalaz (ܩܘܡܐ ܕܒܝ ܟܠܙ).» Il faut lire : «Ce ms. a été terminé en novembre 1312 des Grecs (1000 de J.-C.)..... Il

Voici en effet le texte de ces trois notes :

ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܕܡܠܐ ܟܐܒ̈ܐ ܘܥܩ̈ܬܐ ܠܐܬܪܐ ܗܘ [ܕܥܠܐ...]
ܠܛܘ̈ܒܢܐ . ܐܝܚܢܐ ܚܡܪܐ ܒܪ ܝܘܣܦ ܚܝܛܐ ܒܪ ܚܘܒ . ܕܡܢ...
ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܐܪܒܥܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ ܘܬܪܬܝܢ ܕܝܘ̈ܢܝܐ . ܒܝܪܚ ܬܡܘܙ
ܒܬܫܥܐ ܠܝܪܚܐ ܒܗ . ܝܘܡ [ܕ̄ ܒܫܒܐ] ܒܫܥܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܝܘܡܐ .

Est sorti de ce monde plein de douleurs et de souffrances pour le pays [des bienheureux], Ihanâ, cabaretier, fils de Joseph, couturier, fils de Houb, du (village) de. . . . . en l'année 1492 des Grecs (1181), au mois de juillet, le 9, le [quatrième] jour [de la semaine], à la première heure du jour.

ܢܦܩܬ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ ܕܡܠܐ ܟܐܒ̈ܐ ܘܐܢ̈ܚܬܐ ܠܐܬܪܐ ܗܘ ܕܡܠܐ ܢܝ̈ܚܐ
ܘܒܝ̈ܬܐ ܠܗܘ ܡܗܘܡܢܬܐ ܕܒܪܐ ܦܓܪܐ ܕܝܘܣܦ ܦܫܝܛܐ ܒܪܬ
ܠܟܠ ܘܐܬ̈ܪܟܒܐ ܘܠܥ̈ܒܕܝܢ ܘܡܥ̈ܒܕ ܕܢܘ̈ܚܐ ܕܒܢܝܢ ܚܕܝܐ ܒܗ
ܩ̈ܘܡܬܐ ܒܗ ܝܘܡ ܠܬܠܬܐ ܒܫܒܐ .

Est sortie de ce monde plein de douleurs et de gémissements, Eliah

a été écrit par un moine nommé Jean, fils de Said prêtre potier (ܦܚܪܐ), du village de Kalaz.» Car le texte porte :

ܫܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ... ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܠܬܡܐܐ ܘܬܪܬܥܣܪܐ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܡܒܪ̈ܟܐ .
ܒܝܘ̈ܡܝ ܛܘܒ̈ܬܢܐ ܦܛܪ̈ܝܪܟܐ ܕܝܠܢ ܐܬܢܐܣܝܘܣ . ܘܦܝܠܬܐܘܣ . ܘܒܝܘ̈ܡܝ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܝܠܢ
ܬܐܘܕܘܣܝܘܣ . ܐܬܟܬܒ ܕܝܢ ܒܕܝܪܐ ܩܕܝܫܐ ܕܡܪܝ ܣܝܢܐ . ܕܒܬܚܘܡܐ ܕܓܪܡܢܝܩܝܐ
ܕܒܐܬܪܐ ܕܡܪܥܫ . ܒܝܪܚ ܬܫܪܝ ܐܚܪܝ... ܟܬܒܗ ܕܝܢ ܚܛܝܐ ܘܐܟܣܢܝܐ ܘܒܨܝܪܐ ܕܒܝܢܬ ܕܝܪ̈ܝܐ . ܝܘܚܢܢ
ܚܛܝܐ . ܒܪ ܣܥܝܕ ܩܫܝܫܐ ܦܚܪܐ ܕܡܢ ܩܪܝܬܐ ܩܠܙ ܕܒܬܚܘܡܐ ܕܩܘܪܘܣ .

«Ce livre a été terminé . . . . . l'an 1312 des Grecs bénis, aux jours de nos bienheureux patriarches Athanase (de Syrie) et Philothée (d'Égypte), et aux jours de notre évêque Théodose (de Germanicie). Il a été écrit dans le saint monastère de Mar Šinâ, dans le territoire de Germanicie, qui est dans le pays de Marʿaš, en novembre. . . . . L'a écrit, le pécheur, l'étranger et le moindre parmi les moines, Jean le coupable, fils de Séʿid prêtre potier, du village de Kalaz qui est dans le territoire de Cyr (Qourôs).»

la fidèle, fille religieuse de Joseph prêtre, en l'année 1497 des Grecs (1166), au mois d'avril, le 22, le mardi.

(fol. 195 v°) ܐܬܚܦܪܬ ܒܐܪܐ ܕܒܥܕܬܐ ܕܝܠܕܬ [ܐܠܗܐ...] ܒܫܢܬ
ܐܠܦ ܘܐܪܒܥܡܐܐ ܘܬ[ܫܥܝܢ...] ܒܝܪܚ ܬܡܘܙ... ܒܝܨܝܦܘܬܐ
ܘܒܥܡܠܗ ܕܝܫܘܥ ܩܫܝܫܐ... ܫܐ ܡܫܡܫܢܐ. ܟܠ ܕܫܬܐ
ܘܡܬܗܢܐ ܡܢܗ ܢܨܠܐ ܥܠܝܗܘܢ ܘܥܠ ܥܢܝܕܝܗܘܢ ܘܥܠ ܟܠ
ܕܐܫܬܘܬܦ ܒܡܠܬܐ ܐܘ ܒܥܒܕܐ ܐܡܝܢ. ܟܐܦܐ ܚܕܐ ܕܥܠ ܦܘܡ
ܒܐܪܐ ܐܬܝܬ ܒܥܡܠܐ ܣܓܝܐܐ ܘܡܥܓܠܢܘܬܐ. ܡܢ ܐܡܐܢܐ ܩܪܝܬܐ
ܕܒܬܝܡܢܗ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܐܠܗܐ ܢܚܘܢ ܠܟܠ ܕܐܫܬܘܬܦ.

Le puits qui est dans l'église de la Mère de Dieu . . . . . a été creusé en l'année 149[.] [1], au mois de juillet . . . ., par les soins et le travail de Jésus (Îšoʿ), prêtre, [et de . . . . .] šâ, diacre. Quiconque y boira et l'utilisera priera pour eux et pour leurs défunts et pour quiconque a pris part (à ce travail) en parole ou en acte. Amen.

Une pierre, qui est sur la bouche du puits, a été amenée avec grand travail et en la faisant rouler du village de Amânnâ [2] qui est au sud de la ville. Que Dieu ait pitié de quiconque y a pris part!

[1] L'écriture semble la même que celle de la note précédente, en particulier la lettre ܟ est écrite ܟ. Elle se place donc aussi vers 1497 (1186), mais le chiffre des unités est illisible.

[2] Il y a un trou au dessus des deux nouns; on peut donc se demander s'il ne faut pas lire ܐܡܠܢܐ, mais ce nom ne répond à rien de connu, tandis que ܐܡܢܐ (écrit aussi ܐܡܢܝ) est le nom d'un fleuve près de Damas (*Thesaurus syriacus*, Payne Smith, I, col. 238-239), qui a pu conduire, pour un village, à un vocable ܐܡܐܢܐ.

COMPTES RENDUS.

Ch. Monteil, ex-administrateur adjoint des colonies. *Les Khassonké, Monographie d'une peuplade du Soudan Français* (collection de la *Revue du Monde musulman*). — Paris, Ernest Leroux, 1915 : 1 vol. in-8°, 528 pages, avec carte et planches.

Les Khassonké ou gens du Khasso forment une peuplade de 11,000 âmes environ, dont la plus grande partie habite dans le Cercle de Kayes et dont une fraction d'importance moindre réside dans le Cercle de Nioro. Ainsi que le démontre l'auteur au début de son ouvrage, cette peuplade tire ses origines d'un mélange d'émigrants peuls venus du Bakhounou (région située à l'ouest du Massina) avec des éléments soninké et des éléments autochtones appartenant vraisemblablement au groupe mandé. Les Khassonké ont conservé en partie les mœurs pastorales et les noms de leurs ancêtres peuls, tout en adoptant la vie sédentaire et la langue des Mandingues.

M. Ch. Monteil s'était déjà signalé au monde savant par une très belle *Monographie de Djenné* (Tulle, 1903), remarquablement documentée. Celle qu'il vient de nous donner des Khassonké, mieux présentée au point de vue extérieur, est d'un intérêt scientifique de premier ordre. Elle se divise en trois parties : l'une traite des origines et de l'histoire de la famille royale des Dyallo et de la formation du Khasso : la seconde expose successivement la vie matérielle et morale des Khassonké, le régime familial, le système foncier et le régime des biens, l'organisation sociale et politique et enfin la situation de l'islamisme au Khasso ; la troisième, qui ne compte pas moins de 120 pages, est entièrement consacrée à la langue, et c'est cette partie linguistique du volume que je tiens à signaler particulièrement ici.

A part de très courts vocabulaires épars dans deux ou trois publications ne traitant pas spécialement du sujet, nous ne possédions rien jusqu'à ce jour sur l'idiome des Khassonké. On trouve l'indication de quelques formes particulières à ce dialecte dans *La langue mandé* du capitaine Rambaud (Paris, 1896), un vocabulaire succinct et souvent incorrect de 237 mots et expressions khassonké dans l'*Essai de lexique pour les idiomes soudanais* de G. Bastard (*Revue Coloniale*, n° de mai 1900) et

enfin un chapitre, non exempt d'erreurs, consacré au dialecte khassonké dans l'*Essai de manuel pratique de la langue mandé ou mandingue* que j'ai publié en 1901. C'est à cela que se bornait la bibliographie du khassonké avant l'apparition de l'ouvrage de M. Ch. Monteil.

Ce dernier a donc l'incontestable mérite de révéler, pour ainsi dire, le parler des Khassonké, qui est un dialecte très particulier de la langue généralement dénommée mandé ou mandingue, dont le malinké, le bambara et le dioula sont les autres dialectes principaux. Il en expose de façon claire et suffisamment complète les principes phonétiques, la morphologie et la syntaxe, en accompagnant sa démonstration de nombreux exemples et en la faisant suivre de vocabulaires se rapportant à quelques sujets spéciaux et de cinq fables ou contes avec leur traduction. Il termine son étude par un lexique khassonké-français renfermant plus de neuf cents radicaux, en plus d'un grand nombre de mots dérivés et composés.

Il ressort de ce travail fort consciencieux que les principales particularités du khassonké sont d'ordre phonétique. En dehors de quelques termes empruntés au peul et surtout au soninké, et dont plusieurs du reste se retrouvent dans les autres dialectes mandingues, le khassonké ne se distingue guère du malinké propre ou dialecte du Mali ou Manding (région de Kangaba et de Kita) que par l'emploi de la *jota* ou *kh*, qui fait défaut dans les autres dialectes et qui, en khassonké, se substitue très fréquemment au *k*, et surtout par la modification des désinences des noms, dans la plupart des cas où ceux-ci ne sont pas suivis d'un élément de dérivation ou de composition. Cette modification consiste à transformer en *o* la voyelle finale (*dyèlo* pour *dyèli*) ou à ajouter *o* à cette voyelle (*sio* pour *si*), notamment lorsqu'elle est nasalisée (*diño* ou *diñgo* pour *diñ*). On la retrouve, en dehors du khassonké, dans les sous-dialectes malinké de l'Ouest (Gambie) et du Sud (lisière de la forêt de la Côte d'Ivoire), lesquels par contre ne font pas usage de la *jota*.

Pour l'étude comparée des divers dialectes de la langue mandingue, il était fort intéressant d'être fixé sur cette particularité, et la linguistique soudanaise doit être reconnaissante à M. Ch. Monteil de lui avoir fourni le moyen de compléter ainsi son champ d'investigation dans un domaine dont certains coins demeuraient inexplorés.

Dans la partie historique de son étude (p. 47), M. Ch. Monteil semble me faire dire que j'aurais choisi le XIe ou XIIe siècle comme époque probable de l'arrivée au Tomora (province du Khasso) du chef peul Dyadyé Dyallo. Il y a là, non dans l'esprit de l'auteur, mais dans son texte, une interprétation erronée de ce que j'ai écrit sur les migrations peules dans

mon ouvrage sur le *Haut-Sénégal-Niger* (1912). Je n'y ai pas parlé en effet de Dyadyé Dyallo et j'ai dit simplement que les premières migrations peules parvenues au Khasso avaient dû y pénétrer dans la seconde moitié du XIe siècle (p. 226, 227 et 289 du 1er volume de l'ouvrage précité). Je n'aurais pas pu d'ailleurs faire vivre Dyadyé Dyallo au XIe siècle, puisque ce personnage est un descendant de Dyadyé-Sadiga, que j'ai appelé fautivement Diadé-Sadio et que je place, d'après le *Tarikh-es-Soudân*, au début du XVe siècle (p. 228 du 1er volume). Quant à la date adoptée par M. Ch. Monteil pour Dyadyé Dyallo — 1600 environ —, elle paraît admissible, trois générations au moins s'intercalant entre son ancêtre Dyadyé-Sadiga et lui-même d'après le tableau généalogique de la page 46, tableau qui concorde en général avec ceux que l'on trouvera pages 157 et suivantes des *Chroniques du Foûta Sénégalais* que j'ai publiées, en collaboration avec M. Gaden, dans la collection de la *Revue du monde musulman* (1913).

Pour la date de la mort de Demba-Séga, que j'avais proposé de fixer à 1825 et que M. Ch. Monteil fixe à 1803, je n'oserais me prononcer. Le calcul de M. Monteil est très raisonnable, mais d'autre part le fait qu'Awa-Demba — ou Dembala-Hawa —, successeur de Demba-Séga, conduisit une armée au Foûta entre 1805 et 1807 n'implique pas nécessairement qu'il avait à cette époque remplacé Demba-Séga sur le trône du Khasso. Par ailleurs, j'avais assurément commis une confusion entre Kinti-Sambala et Dyouka-Sambala, en faisant prendre part le premier au lieu du second aux opérations du siège de Médine en 1857.

M. Delafosse.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 MAI 1915.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Chavannes, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Delaporte, Foucher, Huart, Mayer Lambert, Leroux, Sylvain Lévi, Nau, Ravaisse, Schwab, Sidersky, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 16 avril est lu et adopté.

Est élu membre de la Société :

M. G. Demorgny, jurisconsulte du Gouvernement persan, présenté par MM. Paul Boyer et Bouvat.

M. le Président annonce la mort de M. Alexis-Jean Paccard, qui, mobilisé comme lieutenant d'infanterie, est tombé glorieusement aux Éparges, le 15 avril; la Société s'associe aux regrets exprimés par son Président, de voir se terminer aussi prématurément une carrière scientifique qui promettait d'être utile.

M. Sidersky lit une étude sur les anciennes écritures hébraïques dites *aschourith* et *libonaée* (voir l'Annexe au procès-verbal). Observations de MM. Lambert et Bourdais.

M. Schwab fait une communication au sujet d'un feuillet, écrit en caractères judéo-africains, qui provient d'une collection de manuscrits fragmentaires venus du Caire. C'est l'inventaire du trousseau d'une fiancée égyptienne au XVIIe ou XVIIIe siècle, dont la nomenclature

contient des termes en langues diverses, tantôt espagnols, tantôt arabes ou turcs.

M. Huart fait quelques remarques à ce propos.

M. Allotte de La Fuÿe, examinant les hypothèses faites par MM. Heuzey et Thureau-Dangin sur l'origine du grec *χιτών*, arrive à la conclusion que ce mot dérive, très probablement, de l'assyrien *kita*, pris dans le sens de «lin».

MM. Lambert, Sidersky, Huart et Nau prennent part à la discussion.

M. Chavannes donne lecture d'une étude, faite en collaboration avec M. Sylvain Lévi, sur les termes bouddhiques chinois *mo-mo-ti* et *ti-ti-t'o-lo*.

M. Sylvain Lévi attire l'attention de la Société sur l'expression sanscrite d'origine iranienne, *karmadana* «qui sait l'affaire». M. Huart en donne l'explication.

M. Delaporte, présentant à la Société les *Historical and Grammatical Texts* de M. Poebel, signale l'importance de cette publication pour les études sumériennes.

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LES ANCIENNES ÉCRITURES HÉBRAÏQUES DÉNOMMÉES ASCHOURITH ET LIBONAÉE.

Il y a exactement cinquante ans que M. le marquis de Vogüé a publié une étude archéologique relative à l'histoire de l'écriture hébraïque [1], dans laquelle il a démontré :

1° Que, contrairement à ce qu'on a supposé, l'écriture carrée n'est

[1] M. de Vogüé, *L'Alphabet hébraïque et l'Alphabet araméen* (*Revue archéologique*, 1865, t. I, p. 319-344, et pl. VIII et IX).

point un dérivé direct de l'écriture phénicienne; elle dérive plutôt de l'écriture araméenne, restée seule en usage depuis J.-C.;

2° Qu'antérieurement à la captivité, la seule écriture en usage était l'hébreu archaïque, caractère très voisin du phénicien :

3° Que, pendant une certaine période, l'écriture araméenne s'employait simultanément avec l'hébreu archaïque, auquel elle s'est peu à peu substituée :

«Les limites de cette période intermédiaire, dit le savant académicien, ne sauraient être déterminées avec exactitude, à l'aide des seuls monuments, car ceux-ci nous font complètement défaut, mais les traditions et les textes viennent ici à notre secours. Le nom d'*aschourith* (assyrien) donné par l'école rabbinique à l'alphabet carré; le rôle qu'elle assigne dans l'introduction de cet alphabet à Esdras, personnage collectif qui résume l'ensemble des traditions relatives au retour des Juifs, semble prouver que l'introduction de l'écriture araméenne coïncide avec le grand mouvement araméen qui envahit toute la Syrie et toute la Palestine aux VIe et Ve siècles avant notre ère. L'écriture hébraïque s'aramaïsa en même temps que la langue hébraïque [1], — c'est un fait naturel qui tient à des causes générales, — et dès lors elle suivit, excepté sur les monnaies, les destinées de la paléographie araméenne [2].»

Ces conclusions ont été pleinement confirmées par les inscriptions hébraïques mises à jour depuis l'époque de cette publication. Les belles découvertes de M. Clermont-Ganneau, *la stèle de Mésa* et *l'inscription de Siloë,* nous offrent des spécimens particulièrement intéressants de l'hébreu archaïque. Malheureusement une grande lacune nous dérobe pendant plusieurs siècles l'écriture hébraïque, et quand nous la retrou-

[1] Les transformations de l'hébreu sous l'influence de l'araméen sont faciles à suivre dans la littérature juive. Au temps d'Ézéchias (VIIe siècle avant J.-C.), l'araméen n'était compris que par les gens de la Cour. Les officiers du roi de Juda dirent au général assyrien Rabsçaké : *Parle araméen à tes serviteurs, car nous l'entendons, et ne nous parle point en langue judaïque, pendant que le peuple qui est sur la muraille nous écoute* (ISAÏE, XXX, 11). Au retour de la captivité, l'hébreu et l'araméen étaient en usage simultanément, et plusieurs chapitres du livre d'Esdras sont rédigés en araméen. Au premier siècle avant J.-C., commença la rédaction de la *Mischnah* dans un hébreu technique, fortement influencé par l'araméen. Plus tard fut rédigé le *Talmud* (le *Babli* et le *Jérusalémite*) en araméen seulement.

[2] M. DE VOGÜÉ, *loc. cit.*, p. 338.

vons, elle est entièrement transformée : c'est l'hébreu carré, à peu de chose près tel que nous l'écrivons encore aujourd'hui [1]; c'est l'écriture qui est désignée par le nom d'*aschourith*. Suivant un très précieux passage de Flavius Josèphe [2], les manuscrits de la Bible proposés à Ptolémée Philadelphe (IIIe siècle avant J.-C.) étaient écrits en caractères carrés, ressemblant à ceux de l'écriture syrienne.

Quant à la tradition, signalée par M. de Vogüé, attribuant à Esdras la substitution de l'écriture carrée (cursive) à l'écriture (angulaire) archaïque, elle est consignée dans le Talmud Babli (Sanhédrin, 21 a) dans les termes suivants :

« A l'origine, la loi (תורה) a été donnée aux Israélites dans l'écriture hébraïque et dans la langue sacrée. Au temps d'Esdras, elle leur fut renouvelée dans l'écriture aschourith (כתב אשורית) et dans la langue araméenne. Les Israélites ont alors adopté l'écriture aschourith et la langue sacrée, en abandonnant aux profanes (הדיוטות) l'écriture hébraïque et la langue araméenne.

« Qui sont les profanes? — Rép. : Les Couthéens (כותים).

« Qu'est-ce que c'est que l'écriture hébraïque ? — Rép. : L'écriture libonaée (כתב ליבונאה). »

On a généralement traduit *quetab aschourith* par « écriture assyrienne », ce qui paraît d'autant plus étrange que ceux qui avaient adopté cette écriture n'étaient point les descendants des dix tribus d'Israël que Sanhérib avait emmenés en exil en Assyrie, mais bien les anciens habitants de Judée qui, au temps d'Esdras, étaient de retour de captivité en Babylonie, d'où ils avaient sans doute rapporté l'usage de l'écriture araméenne [3]. Nous sommes d'avis que le mot *aschourith* (אשורית) est le fait d'un *lapsus calami* de quelque copiste, et qu'il y avait à l'origine le mot *sourith* (סורית), avec un *sameh* au lieu d'un *schin*, ce qui veut dire « l'écriture syrienne », d'accord avec l'expression de Flavius Josèphe dans le passage cité plus haut. D'ailleurs, la confusion, dans la pronon-

[1] Ph. Berger, *Histoire de l'écriture dans l'antiquité*, p. 196.

[2] Le passage de Flavius Josèphe (*Antiquités judaïques*, XII, II, 1) signale, en parlant des manuscrits juifs, « que leurs lettres ressemblent aux caractères des Syriens (Σύρων) », c'est-à-dire de l'*écriture araméenne* (voir la nouvelle édition française de M. Th. Reinach, t. III, p. 59).

[3] Le Talmud jérusalémite (Meghila, I, 11) donne sur le terme *quetab aschourith* plusieurs explications assez embarrassées.

ciation, entre le *schin* (ש) et le *sameh* (ס) n'était pas rare : nous avons l'exemple de *Schiboleth – Siboleth* (Juges, xii, 6).

Un hébraïsant distingué, M. Lipschütz, à qui nous avons fait part de ce qui vient d'être exposé, nous fit observer que, même sans apporter la moindre correction au texte rabbinique signalé, rien ne s'opposerait à y lire *quetab assourith* (כְּתָב אַשּׂוּרִית), avec *sin* à la place de *schin*, puisque le texte talmudique n'est jamais vocalisé. Le mot *assourith* serait synonyme du mot *sourith* (syrienne), avec un *aleph* de prosthèse, comme on en trouve de temps à autre dans la littérature rabbinique. D'une façon ou de l'autre, il s'agit ici de l'*écriture syrienne*, c'est-à-dire *araméenne*, selon notre manière de parler.

Quant à l'écriture archaïque appelée *libonaée*, abandonnée à l'usage des *Couthéens*, nom sous lequel le Talmud désigne toujours les *Samaritains*, elle est bien celle qu'on a trouvée dans l'inscription de Siloë et sur les monnaies du temps des Macchabées. Comme l'a fait remarquer M. de Vogüé, son caractère est très voisin du phénicien, et c'est sans doute à cause de cette ressemblance qu'on la désigne par *quetab libonaé*[1], c'est-à-dire «écriture libannaise», le «Libannais» désignant l'ancienne Phénicie.

D. Sidersky.

TROUSSEAU D'UNE FIANCÉE ÉGYPTIENNE AU XVIIe SIÈCLE.

La bibliothèque de l'Association cultuelle juive à Paris possède, parmi ses manuscrits venus du Caire, une série de textes judéo-espagnols, c'est-à-dire rédigés en langue espagnole, mais écrits en caractères cursifs africains, aux ligatures compliquées, peu claires, parfois déconcertantes. Le dernier de ces documents[2] est l'inventaire d'un trousseau apporté par une fiancée au futur ménage; le langage est une sorte de mosaïque, composée de mots espagnols du xve siècle, auxquels sont mêlés des

[1] Une explication originale du terme *quetab libonaé* a été donnée par M. Shwab (*A Talmudic Question*, *Babylonian Oriental Record*, t. II, 1888, p. 292), dans une lettre adressée à M. Jules Oppert. Ayant émis l'hypothèse que l'*écriture samaritaine* dérive des signes *cunéiformes* assyro-babyloniens, notre savant collègue traduit *quetab libonaé* par *écriture sur brique*, du mot hébreu לְבֵנִים. Dans ces conditions, c'est plutôt à cette écriture *assyrienne* qu'on aurait dû donner le nom d'*aschourith*, et non à l'hébreu carré qui dérive de l'écriture araméenne.

[2] C'est un feuillet d'une colonne, papier jauni, coté IX B 27.

IMPRIMERIE NATIONALE.

mots arabes et turcs, outre un terme hébreu et des chiffres arabes. Voici la nomenclature de cette liste singulière, curieuse sous plusieurs rapports; elle n'est pas datée et remonte probablement au XVIIe ou au XVIIIe siècle :

נוטה דיל אשוגאר דילה סי' חנה ת'מ'ה בת היקר ונעלה לש"טו כ"הר
סי' יעקב ביבאס י'צ'ו קי אינטרו אסו נוביו הבחור וחשוב כ"הר סי' דוד
י'צ'ו בן החכם המעולה כ"הר סי' ברוך י'צ'ו המכונה סי' גליבון טרגאנו
י'צ'ו. בע'ה קי סיאה בסימן טוב אמן.

גרושי

١٥٠٠ קונטאנטי אי בידה.

אינטאריס ٤ איסטופי קון גאיטאן די קלאבידון ١ קוטני הנדי ٢ אלאגה ١
גוביס ٤ איסטופה קון גאיטאן די קליאבידון ١ פאניו ٢ רופא פראנקה ١
בואלתה די פאניו ١ קאמיזאס ٤ די סידה ٢ בירקה ٢ מכנסיים ٤ כפתא ٢
תילי ١ דימיאטי ١ שיתיאן ٢ שית ١ איסטופה ١ פיזיס ٢ מגרובי ٣ יימיניס
די איסטמבול פאריס ٤ ריזאס סוסמה ٤ טובזאס די שירבת קון קלאבידון ٣
טארחה ٣ קון קלאבידון ٢ די בורונגוך סהרה ١ גקוריס ٤ די קלאבידון ٢
לאבראדוס קון סידה ٢ קושאק תקליד אינגלז ٢ בוגוס ٤ קוטני ١ די
קלאבידון ٣

נוטה די לה קאמה

קולגה ٢ קלאבידון ١ מכאייש ١ קאביסאל ٢ קלאבידון ١ מכאייש ١
אלמואדאס ٤ מכאייש ٢ די קלאבידון ٢ סבאנאס ٤ דביל ١ די כפתה ٣
קולגון די כפתה ٢ קאשה בידרי ١

٨٥٠٠ איכפירטו טודו איסטו פור גרושי

TRANSCRIPTION ET TRADUCTION.

(Nous traduisons seulement les expressions hébraïques et arabes; nous détaillons entre guillemets, « », les sigles d'abréviation, en expliquant à quoi se réfèrent les initiales des eulogies.)

Nota del Axujar de la Se[ñora] Ḥanah, «qu'elle soit bénie parmi les femmes!», fille du précieux et excellent, de bonne renommée, Se[ñor] Jacob Vivas «que son Créateur le garde!», que entro a su novio «le jeune et estimé» Se[ñor] David «que Dieu garde!», fils du sage éminent Se[ñor] Baruch, surnommé Se[ñor] Tchelebon Taragono. «Avec l'aide de Dieu», que sia «en bon signe!» Amen.

Groși (piastres) 1500, contante y «en sa main».

Entares, 4; Estofa con gaïtan de clavedon (galons brodés), 1;

Cotone hindi. 2: Alajar, 1; Juves, 4: Estofa con gaïtan de clavedon. 1: Paño (pagne). 2: Roba franca. 1: Vuelta de paño. 1: Camisas. 4: de seda, 2; Birca. 2: «caleçons». 4: Cafetan, 2: tele. 1: Demiate. 1: «pantalons de femme». 2: «Cotonnade avec dessins», 1: Estofa, 1: Heces. 2; Moghrabi, 3; Yemenes de Stamboul, 4 paires; Rizo sesma. 4: Tobzas (= tobajas) de «serviette» con clavedon, 2: «Petits matelas», 3: con clavedon, 2: Zofra de Borondjouk, 1; Chacares (toile de coton à carreaux, des Indes), 4: de clavedon, 2: labrados con seda. 2; ceintures ou casaques, en «imitation» anglaise. 2: Bogos (paquets de linge), 4; «Cotonnade», 1; de clavedon, 3.

Nota de la Cama (literie) :

«Couvertures de parade», 2; de clavedon. 1: «en broderie», 1; Cabezal (coussins), 2; de clavedon. 1; «garniture». 1: Almohadas (oreillers), 4: en broderies, 2; de clavedon, 2; Sabanas (draps de lit). 4; de vela 1; de Cafetan. 3; Colchon de Cafetan. 2; caza verde (étoffe fine en gaze verte), 1.

8500 experto (estimé à) todo esto por gruse 8500.

Au verso. en haut : ב"ה עזבון האשה מרת חנה נ"ע

«Au nom de Dieu. héritage de la femme Dame Ḥanah, qui repose au paradis.»

OBSERVATIONS [1].

1. *Axujar,* en dialecte de Valence : *eixovar,* «lo que muger lleva quando se casa, de atavios», comme l'explique Cobarruvia [2]. Ce terme. tiré de l'arabe الشوار, est traduit par Pedro de Alcala [3] : «Casamiento el dote». Ordinairement. dit Dozy [4], le mot *axuar* signifie : ameublement. D'après le recueil עבודת השנה (Belgrade. 1856, f. 286 et suiv.), Grünbaum [5] cite deux fois le mot אשוגאר, orthographié comme ici, qu'il traduit bien *Mitgift* (dot); mais il déclare dans une

[1] Avec le concours de M. Bern. Schapira pour l'arabe et de M. Bouvat pour le turc.

[2] *Tesoro de la lengua castellaña* (Madrid, 1611), p. 4.

[3] *Vocabulista arabigo en letras castell.* (1504).

[4] *Glossaire des mots esp. dérivés de l'arabe,* 2e édit., p. 221.

[5] *Jud. span. Chrestomathie*. p. 65.

note qu'il ignore l'étymologie de ce mot : il aurait pu la trouver dans W.-H. Engelmann [1].

2. Le premier sigle, ת׳מ׳ה, est une eulogie contenant les initiales de l'expression rarement employée, תבורך מנשים היא, par allusion à un hémistiche dans le Cantique de Debora (Juges, v. 24). — L'abréviation י׳צ׳ו, quatre fois usitée dans cet en-tête, figure les initiales des mots ישמרהו צורו וגאלו, «que son créateur, son libérateur, le garde!» d'après II Samuel, xxii, 32. Enfin כ׳הר est l'abrégé de כבור הרב, «l'honoré maître» [2].

3. Les deux noms propres dans le paragraphe préliminaire contribuent à fixer approximativement la date de ce document : le premier nom, Tchelebon, est évidemment d'origine turque, apparenté au nom Tchelebi qui existe encore, et il offre cette particularité que le چ turc égale l'hébreu ג̇ surpointé. Le second nom, probablement toponyme, rappelle la ville espagnole de Taragone, nom également contemporain.

4. גרושי «piastre», valant 40 paras. Un passage du Moḥit al Moḥit, invoqué par Freytag d'après de Sacy, dit que ce mot s'écrit parfois avec ق, soit قرش, et qu'il provient de l'allemand. C'est en effet le *Groschen* (gros).

5. انتارى ou انطارى manque dans le dictionnaire de Freytag, dit Dozy (*Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, p. 49-50); la première orthographe a été adoptée par Meninski et M. Hindoglu (*Sammlung der zum Sprechen nöthigsten Wörter u. Redensarten der türkischen, neugriechischen u. deutschen Sprachen*, p. 80), tandis qu'Amédée Jaubert, dans sa *Grammaire turque* (p. 326), et M. Lane, dans *Modern Egyptians* (t. I, p. 58), adoptent la seconde orthographe. Quand Niebuhr (*Reize naar Arabië*, t. I, p. 152) visita l'Orient, les habitants aisés du Caire portaient un *entari*, vêtement sans doute emprunté aux Turcs. «Sur la chemise et le *Schachschir*, dit Niebuhr, on porte un *entari* qui est doublé de toile et qui dépasse les genoux de deux empans environ». Aujourd'hui, cet habit n'est plus porté par les hommes en Égypte; mais les dames en font quelquefois usage. Leur *entari* diffère cependant de celui des hommes par la forme.

[1] *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, p. 68.

[2] J. Buxtorf, *De abbreviaturis hebr.* (édit. de 1696), p. 105, 115, 223.

Voici comment Lane (*ibid.*) le décrit : « C'est une courte veste, passant seulement d'un peu le milieu du corps et ressemblant exactement à un *yelek*, dont on a coupé la partie inférieure; on porte parfois cette veste au lieu du *yelek*. Il est donc fait d'une étoffe rayée de couleur, de soie et coton, ou bien de mousseline peinte ou ouvragée, ou bien blanche et unie; il a de longues manches, et il est fait de manière à être boutonné sur le devant, depuis la poitrine jusqu'à son extrémité. En général, il est coupé de manière à laisser la moitié de la poitrine à découvert (qui, cependant, est cachée par la chemise); mais beaucoup de dames portent l'*entari* plus ample à cette partie du corps. »

6. גאיטאן. On se demande à quelle lettre arabe correspond la première lettre, le ג, de la présente transcription, et cette hésitation influe sur la détermination du sens. Est-ce un غ? En ce cas, notre terme est apparenté à غطانة, « tournure », selon le Kamous invoqué dans Dozy[1], et par dérivation on arrive ici au sens de « galons, cordons ». Aussi, n'est-on pas étonné de voir ce mot appliqué à un « instrument [de musique] à cordes », selon la citation faite par Grünbaum (*loc. laud.*, p. 24 et note 2), d'après la version d'un livre de liturgie : dans ce livre, le terme biblique נבל (*Ps.* CL, 3) est traduit *Gayta*, comme l'a aussi la version espagnole dans la Bible de Ferrare. D'autre part, on trouve l'expression خيطان, pluriel de خيط, « fil »; ce sont « des cordons que l'on tresse avec des cheveux », dit Lane[2], qui adopte l'orthographe قيطان. « De nos jours, dit Llaguno Amirola (à la fin de la *Chronique* de D. Pedro roi de Castille, par Ayala), les Maures appellent ainsi (Alhayte) le collier de perles de corail, ou de pierres précieuses, dont leurs femmes font usage pour parer le cou ou la poitrine. »

7. Le sens du mot קלאבדון, ainsi formulé, ne nous est qu'imparfaitement connu, du moins avec cette orthographe. Selon l'heureuse identification fournie par M. Clément Huart, notre terme est une transcription du mot turc قلابدان, « étoffe brochée d'or et d'argent », ou : « fils d'or et d'argent », ce qui s'adapte bien aux divers vêtements de notre énumération. Il ne faut pas oublier que la confusion entre ד et ר est fréquente, de sorte qu'un copiste ignorant le turc a pu transcrire קלאבירון

[1] *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, p. 312; *Glossaire*, 2e édit., p. 132-133.

[2] *Manners and Customs of the modern Egyptians* (Londres, 1842), t. II, p. 408; Dozy, *Supplémenat ux dictionnaires arabes*, t. I, p. 417a.

(avec ר). — M. Blochet nous fait observer que ce mot vient du persan كلبدن «étoffe de soie ornée de fleurs».

8. *Coton.* L'historien Nowairi, dans son *Histoire d'Égypte* (ms. de Leyde 2 M, fol. 180 *b*), à propos de Saladin dont il fait l'éloge funèbre, signale la modestie de cet émir, en disant que son vêtement était de coton des Indes, comme le rappelle Dozy (*Dictionn. des vêtements*, p. 5).

9. *Alhaja* «ameublement» (dérivé de الحاجة). En général, dit Dozy[1], ce mot désigne tout ce qui a quelque valeur, plus spécialement tout ce qui est destiné à l'usage ou à l'ornement d'une maison ou d'une personne, comme tapisseries, lits, bureaux, etc., ou habits et bijoux. Ce dernier sens est bien celui du terme moderne *Alajar;* mais est-il applicable à la présente énumération? On l'ignore.

10. *Aljuba.* الجبة, est, selon Dozy (*ibid.*, p. 107), un vêtement des Maures, que les Espagnols portaient également; ils l'appellent *juba* ou *chupa*, en français «jupe». C'est aussi la Goundara ou robe des juives au Maroc (cf. *Journ. asiat.*, 1914, t. II, p. 365, note 1).

11. *Camisa.* Voici ce que dit W.-H. Engelmann[2] à propos de ce mot : «Bien que le nom de ce vêtement nous soit venu par l'intermédiaire des Arabes (القميص), il faut en chercher l'origine plus haut. Le mot arabe dérive du sanscrit *kschuma* (kschaumi) «lin», *kschaumas* «fait du lin»; le vêtement a reçu ce nom de la matière dont on le fabriquait, comme en hébreu כתנת a le même sens par le même mode de dérivation.» D'ailleurs, observe Dozy[3], en Europe ce mot est plus ancien que l'arabe, puisque *camisia* se trouve déjà chez un auteur du IVe siècle, savoir dans saint Jérôme, *De veste sacerdotali*, et d'autres auteurs anciens cités par Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, II, 56.

12. בירקה. Pour ce mot aussi, l'étymologie est douteuse en raison de l'ambiguïté dans la transcription; il provient soit de برقع, soit de بركة. Dozy[4] traduit le premier par «voile, voilette». Il observe toutefois

[1] *Dictionnaire détaillé des noms de vêtements*, p. 303; *Glossaire des mots espagnols*, 2e édit., p. 133.

[2] *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, p. 76.

[3] *Glossaire*, 2e édit., p. 37.

[4] *Dictionnaire détaillé*, etc., p. 64-68.

que cet objet de toilette apparaît en Égypte seulement au XVIIIe siècle, et il note que dans la *Description de l'Égypte* (t. XVIII, p. 114), Chabrol définit ainsi ce terme : «Voile qui couvre la figure depuis la racine du nez : il est attaché à la coiffure, au-dessus du front et de chaque côté. C'est une pièce de mousseline, ou de toile de lin, blanche et fine, qui a la largeur du visage et pend jusqu'aux genoux.» C'est à peu près dans les mêmes termes que le بُرْقُع est défini par Lane (*loc. laud.*, I, p. 61). Ce voile est indispensable à une femme qui sort de sa maison, et, avec plus ou moins de divergences dans le choix des étoffes, c'est le même objet d'habillement déterminé par Pococke [1] et par Witmann [2]. Notons encore [3] que, dans le Mawara al-Nahr, le بُرْقُع ne désigne pas un voile de visage, mais un genre de grand voile ou de manteau, dans lequel les femmes s'enveloppent entièrement. Il est porté quelquefois par des hommes, de peur du mauvais œil, ou parce qu'ils redoutent pour eux-mêmes les enchantements des femmes (selon Defrémery, *Mémoires*, p. 329).

Cependant, le terme orthographié بِرْكَة (lequel correspond également à la présente transcription, sauf ק pour כ) signifie : «partie d'un habit qui se double sur une autre et qui couvre la poitrine [4]». On verra d'autre part (ci-dessous, n° 25) que بِرْكَة désigne le «rond» au milieu d'un châle carré, et l'on se demande quelle relation existe entre ces termes, d'où vient cette homonymie.

13. מכנסים. «caleçons», littéralement : «ce qui couvre, cache» (*pudenda*); c'est un terme biblique (Exode, XXVIII, 42). C'est le seul mot hébreu de cette liste, et sa présence étonne, d'autant plus que ci-après (n° 17) on trouve un synonyme dans le terme שיתיאן.

14. *Cafetan*. Sur la chemise et le caleçon, dit Dozy [5], on portait un habit long, خفتان (cafetan), en étoffes de soie de diverses couleurs mêlées ensemble, et cet habit avait des manches très grandes. Au Maroc les femmes portent aussi des cafetans, ou vêtement ample, sans manche, en soie ou en brocart, qui descend jusqu'aux pieds, selon Höst (*Nachrichten* etc., p. 119), qu'invoque Dozy. Celui-ci, dans son *Dictionnaire*

[1] *Beschrijving van het Oosten*, I, p. 320.
[2] *Travels in Asiat. Turkey, Syria and Egypt*, p. 374.
[3] Cf. Fraser, *Journey into Khorasan*, Append. B, p. 89 et 104.
[4] Dozy, *Suppl. aux dictionn. arabes*, I, 75 *a*.
[5] *Suppl. aux dictionn. arabes*, II, p. 854 *b*.

des vêtements (p. 11) et dans le *Glossaire* (2e édit., p. 245), hésite entre l'orthographe خنتان et celle de قنطان. Notre texte corrobore la première orthographe.

15. *Tele* «toiles», dans le sens de tissus divers. Pourtant, le chiffre *un* étonne, s'il s'agit de plusieurs tissus.

16. *Demiate*. Est-ce une corruption de l'espagnol *demias*, «bas, chausses», ou s'agit-il d'un vêtement en étoffe provenant de Damiette? On ne sait.

17. שיתיאן pour شنتيان, «pantalon de femme», mot qui manque dans le Dictionnaire de Freytag: mais il est admis par Dozy. Celui-ci ajoute : Au temps de l'expédition française en Égypte, ce mot désignait la culotte «d'hiver pour femme», tandis que le caleçon ou la culotte d'été s'appelait لباس, lequel de nos jours est le caleçon d'homme.

18. פיזים. S'agit-il de la coiffure Fez, en rattachant ce terme à l'arabe فس (d'accord avec Dozy, *ibid.*, p. 236)? Ou faut-il lire فيشة, «pièces, bandes»? P. de Alcala, invoqué par Dozy (*Suppl. aux dictionn. arabes*, II, 239 *b*), dit : «Faysa por la faxa, faxa o faisa, faxa de pechos, faxa de mujer». Le *Vocabulista in arabico*, de Schiaparelli (Florence, 1871), écrit فشة.

19. יימינים. يمنى, «coton de couleur», traduit Dozy [1], en invoquant un article de la *Zeitschrift der d. morgenländischen Gesellschaft* (XI, 510), à ce sujet. Au milieu des noms géographiques qui précèdent et suivent notre mot, on est enclin à voir là un terme d'origine yéménite, tout en notant une apparence de parenté avec le mot espagnol *yemezuela*, «petit bouton» [2].

20. *Tobaja*. Il s'agit peut-être de «touffes» de شرابة, «houppe, flocon», dit Dozy (*Dictionn. des noms de vêtements*, p. 351).

21. סוסמה. *Sesmo* est une forme vieillie pour *sesto*, sixième partie d'une mesure de longueur.

[1] *Ibid.*, p. 472 *b*.
[2] Wetzstein, *Der Markt in Damaskus*, traduit : «schweizer Cattun».

22. טארחה = طراحة, «petit matelas», de la racine طرح «jeter (à terre)». C'est un mot assez ancien dans le sens de «matelas», puisque déjà Thaalabi, né en Perse vers l'an 961, l'emploie trois fois dans son *Lataïf al-ma'arif,* dit Dozy (*Glossaire,* 2e édit., p. 151), se fondant sur le *Glossaire* de Jong, p. XXVII.

23. סהרה ...די. *Zohara* = Zofra, سفرة, traduit par Freytag : «Corium quod solum insternitur». Il est mieux rendu dans le Dictionnaire de Belot : «Nappe sur laquelle on met des plats pour un repas», autrement dit : tapis de table. — L'étoffe est ici بورنجك «de soie», ou gaze fine.

24. קושאק. Ce terme d'origine turque est écrit قشاق, «ceinturon», par Humbert (*Guide de la conversation arabe,* p. 134), ou كُشاكة «ceinture en brocard», selon Dozy, se fondant sur P. de Alcala, édition La Torre.

25. בוגוס. A quel terme correspond exactement cette transcription? Les lexiques ne sont pas tous d'accord à ce sujet. Ellious Bocthor, au mot «paquet», s'exprime ainsi : «On nomme proprement بقجة un morceau carré de toile doublée et de couleur, servant à envelopper des habits». De son côté, Dozy hésite entre la précédente orthographe et celle de بقشى, en commençant par dire que ce mot ne désigne nullement un «miroir», comme l'avait traduit Freytag. Puis il ajoute : C'est aussi l'appellation «d'étoffes ou de papiers», selon Quatremère[1], tandis que selon Humbert[2], c'est un «ballot ou gros paquet». Enfin, Bocthor traduit «paquet de linge, de hardes», par بقجة خوائج. — Le «rond» au milieu d'un châle est une بركة.

26. מכאייש. Ce mot, qui a la forme d'un participe, est d'étymologie douteuse. D'un côté, on songe au mot *jaez*, qui ne signifie pas seulement «harnais, équipage d'un cheval», mais a aussi le sens de «garniture de lit», selon Hierosme Victor[3]. D'après lui, notre terme dérive

[1] *Histoire des Sultans Mamelouks* (Paris, 1837), t. I, p. 12, 218, 252; 2e part., p. 204; *Voyages d'Ibn Batoutah*, publiés par Defrémery et Sanguinetti (Paris, 1853), IV, p. 232.

[2] *Guide de la conversation arabe* (Paris et Genève, 1838), p. 101.

[3] *Tesoro de las tres lenguas, española, francese y italiana* (Genève, 1609; Cologne, 1637), *s. v.*, rappelé par Dozy et Engelmann, *Glossaire*, 2e édit., p. 290.

de l'arabe جهاز «apparatus». Mais le même auteur permet aussi de ramener notre terme à l'arabe خيش, étymologie tirée d'un glossaire sur le Mançouri[1], qui s'exprime ainsi : «Sous le nom de *khaïsch*, on entend des étoffes en mauvaise toile de lin, qui servent à différents usages.» Dans le passage de Rhazes, ce sont des ventilateurs faits de cette étoffe.

27. *Almohada.* مخدّة «oreiller», dérivé du mot خدّ «joue»[2]. Selon Pedro de Alcala, c'est une «taie d'oreiller, le linge qui enveloppe l'oreiller», comme le mot *almohada* en espagnol.

28. *Sabana.* Ce mot doit provenir du grec *σάβανον*, en bas-latin *sabanum*, «toile rude pour s'essuyer au sortir du bain, se frotter», tandis que l'arabe *sabaniya* «pièce de toile blanche, drap de lit», provient peut-être de Saban, nom d'un endroit près de Bagdad[3].

29. קאשה בידרי. *Caza*, étoffe fine semblable à la gaze, avec cette particularité qu'ici elle est désignée en couleur verte. בידרי est une métathèse de בירדי conformément à l'exemple donné par Kayserling. *Biblioteca española portuguese judaica*, p. XVIII.

30. Le mot עזבון (au verso de notre feuillet) est un néologisme, dérivé de la racine עזב «quitter, délaisser»; il signifie littéralement : «abandon», sous-entendu : après décès, c'est-à-dire héritage. Dans l'hébreu classique de la Bible, on trouve seulement עזבונים au pluriel, et encore est-ce un terme hébreu de la décadence, dans Ezéchiel (XXVII, 14 et 27), ayant le sens de «marchés et marchandises».

La dernière mention de la liste est suivie, non d'un chiffre, comme auparavant après chaque mention, mais de la lettre א. On ne sait si c'est le chiffre 1, ou l'initiale d'un autre mot.

(1) Ou Rhazes : Ms. de Leyde, n° 331 (5), fol. 157 *b*.

(2) Voir *Journ. asiat.*, 1851, t. I, p. 57; *Vocabulista in arabico*, de Schiaparelli (Florence, 1871), *s. v.*; Dozy, *Glossaire*, 2e édit., p. 172.

(3) Pour plus de détails, voir Dozy, *Dictionn. des noms de vêtements*, p. 200; *Glossaire* sur Ibn Adhari, p. 21; Engelmann, *Glossaire des noms espagnols et portugais*, p. 91; *idem*, 2e édit., p. 386, où l'auteur rétracte son premier avis à ce sujet; *Journ. asiat.*, 1854, t. I, p. 171-172; Defrémery, *Mémoires d'histoire orientale* (Paris, 1854), p. 205-206.

Finalement, au point de vue scripturaire ou de la paléographie, on remarquera, parmi les caractères judéo-africains, que seule la lettre א n'a pas la forme serpentine usuelle dans cette écriture cursive spéciale; mais elle affecte la forme angulée d'un *N*, aux hastes inégales : celle de droite est au-dessus du niveau général, et celle de gauche descend au-dessous. C'est donc une forme de transition entre le caractère carré et le judéo-africain.

Moïse Schwab.

SÉANCE GÉNÉRALE DU 17 JUIN 1915.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* Mlles Gelly et Menant; MM. Allotte de la Fuÿe, Barrigue de Fontainieu, Barth, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, Cordier, Delphin, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Huart, Leroux, Sylvain Lévi, Meillet, Nau, Sidersky, *membres.*

Le procès-verbal de la séance générale du 18 juin 1914 est lu et adopté.

M. le Président tient à constater que, en dépit des événements, la Société n'a pas cessé de poursuivre son activité normale. Si la publication du *Journal asiatique* se trouve retardée, c'est que l'Imprimerie nationale ne peut faire sortir aussi promptement que nous le désirerions des numéros dont plusieurs sont composés depuis longtemps. Le Bureau ne négligera aucun soin pour limiter le retard.

M. le Président saisit l'occasion qui lui est offerte pour faire au zèle de tous les membres un appel spécial. Beaucoup des nôtres sont dispersés, absorbés par des devoirs nouveaux. Il ne faut pas que, dans l'avenir, notre *Journal* en soit suspendu, plus que dans le passé, ni que nous laissions à aucun égard fléchir le niveau de nos traditions. Il compte que ceux qui restent garderont ce dessein présent à l'esprit et apporteront à

l'œuvre commune les fruits d'une collaboration active, qui est plus que jamais indispensable.

M. Cordier donne lecture du rapport de la Commission des censeurs. Des remerciements sont votés à la Commission des fonds.

Le projet de budget de l'année 1916 est adopté.

La Société donne pleins pouvoirs à M. Huart pour toucher toutes sommes allouées à Société ou qui pourraient lui être allouées à l'avenir, et en donner quittance.

Communication est donnée de la circulaire de M. le Ministre de l'instruction publique, relative à la conservation de la tradition orale pendant la présente guerre.

M. F. Nau présente un *spécimen* de l'écriture de Michel le Syrien, et propose à cette occasion quelques corrections au catalogue des manuscrits syriaques de Paris. Il fait connaître ensuite les deux textes relatifs à l'Antéchrist, et montre que le premier (ms. grec n° 4, fol. 228) appartient au pseudo-Clément, et que le second (ms syr. n° 350, fol. 98 à 105), apparenté de très près au pseudo-Méthodius, exprime des idées analogues sous meilleure forme, et peut donc passer pour le meilleur représentant du texte original. Il compare ces deux nouveaux textes à leurs versions.

M. Sylvain Lévi lit plusieurs fragments d'un mémoire sur *La récitation des textes sacrés dans le Bouddhisme primitif.* Il a réuni de nombreux témoignages qui attestent la haute antiquité de plusieurs collections que le canon pali a incorporées dans le Sutta Nipâta. Le mémoire sera ultérieurement imprimé dans le *Journal asiatique.*

M. Delaporte, dans une précédente séance, a signalé le grand intérêt du volume V des publications de l'Université de Pennsylvanie, qui vient d'être adressé à la Société; le colonel Allotte de la Fuÿe insiste particulièrement sur le texte n° 2 de ce volume; bien qu'il soit très incomplet, on peut reconnaître qu'il donnait pour les dynasties de Kiš, Uruk, Ur, Opis (?), Agadé, Guti, Isin, des listes royales plus anciennes que toutes celles qui nous sont connues; on y voit figurer Gilgameš et Etana,

personnages que des légendes fameuses nous font considérer comme des héros mythiques ; M. Allotte de la Fuÿe fait quelques rapprochements entre les noms de la dynastie de Kiš et ceux de la liste des rois antédiluviens mentionnés par Bérose.

Il est procédé au dépouillement du scrutin. Tous les membres sortants sont réélus.

La séance est levée à 4 heures et demie.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'ANNÉE 1914.

Messieurs,

L'examen des comptes qui vous sont présentés par la Commission des fonds montre avec quel soin et quelle vigilance sont gérées les opérations financières de votre Société. Seules les graves circonstances que nous traversons ont provoqué un léger fléchissement de vos ressources, mais tout permet de croire qu'il ne s'agit que d'une crise passagère qui cessera dès que les choses auront repris leur cours normal.

Nous vous prions, en conséquence, d'approuver le bilan qui vous est soumis et de voter des remerciements aux membres de la Commission des fonds.

O. Houdas. Henri Cordier.

RAPPORT DE M. CL. HUART

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1914.

Messieurs,

Les événements qui ont marqué le second semestre de l'année écoulée se traduisent pour nous par une diminution sensible de recettes; la même cause nous réserve encore des mécomptes pour l'année en cours. Le nouvel impôt sur les valeurs mobilières étrangères n'a pas été non plus sans produire une certaine répercussion sur les rentrées de la même période. Quoi qu'il en soit, le fléchissement n'est pas aussi considérable qu'on aurait pu le craindre, parce que nous avons encaissé trois cotisations à vie, soit 1,200 fr. L'arriéré des cotisations non encore perçues forme un déchet qui ne doit pas être perdu; l'activité de notre libraire, quand les circonstances seront redevenues normales, aura une belle carrière à parcourir à la poursuite des brebis momentanément égarées.

D'autre part, certaines de nos dépenses ont diminué. La reliure de nos collections et l'achat de livres nouveaux pour les compléter ne s'élèvent qu'à 737 fr. 20. Nos souscriptions, pour la réimpression des œuvres de M. Barth et pour le tome VII des *Sources de l'histoire du Maroc*, de M. le Cte de Castries, n'ont employé que 530 francs. Ce que nous classons, par habitude, sous le titre de Réfection du catalogue, c'est-à-dire le classement et le rangement des livres, plus l'expédition des lettres de convocation, a nécessité le concours d'un auxilaire pendant 266 heures à 0 fr. 75 l'heure, soit 197 fr. 50, et, en y comprenant les étrennes, 213 fr. 50.

Un certain nombre d'obligations nous ont été remboursées: une de l'Est-Algérien par 491 francs, une obligation communale 1891 par 403 francs; et les deux obligations de l'Omnium russe que nous possédions encore, par 1.019 francs. Le remploi de ces sommes, en y ajoutant la réserve statutaire, a déjà commencé par l'achat d'une obligation de l'Est-Algérien pour la somme de 408 fr. 15; il sera continué.

dans le courant de l'année 1915, par l'achat d'obligations de la Défense nationale.

Les frais d'impression du *Journal asiatique* se sont élevés à la somme de 16,221 fr. 79, dont il convient de déduire le crédit qui nous est alloué en dégrèvement, soit 13,221 fr. 79, somme à laquelle vient s'ajouter celle de 1,084 fr. 95, montant du coût de l'impression de la table décennale 1903-1912. Nos recettes s'élèvent à 27,396 fr. 81 et nos dépenses à 25,498 fr. 48, notre compte courant se soldant en notre faveur par une somme de 18,560 fr. 37.

COMPTES DI

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	497f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	622 00	
Port de lettres et de paquets reçus	32 25	1,208f 75
Frais de bureau du libraire	57 50	
Honoraires du bibliothécaire	1,800 00	
Service et étrennes	365 35	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	381 25	3,418 84
Impression des lettres de convocation	111 50	
Honoraires des auteurs	760 74	
Reliure et achat de livres nouveaux	737 20	
Abonnement aux journaux et revues	98 60	
Souscription à la réimpression des œuvres de M. Barth	30 00	
Souscription au tome VII des *Sources de l'histoire du Maroc*	500 00	
Impression de planches (Dumoulin, Geuthner)	205 00	
Réfection du catalogue	213 50	2,235 00
Contribution mobilière et taxes municipales	235 55	
Contribution des portes et fenêtres	35 40	
Assurance contre l'incendie	79 50	
Entretien du mobilier	95 75	
Timbres-quittance et divers	4 50	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1913		16,221 79
Frais d'impression de la table décennale		1,084 95
Indemnité au rédacteur pour 1913		600 00
Indemnité au rédacteur pour 1914		600 00
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		129 15
Total des dépenses de 1914		25,498 48
Achat d'une obligation de l'Est-Algérien		408 15
3 versements sur une obligation communale 1912		67 88
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1914		18,560 37
Ensemble		44,534 88

L'ANNÉE 1914.

RECETTES.

108 cotisations de 1914	3,240f 00	
11 cotisations arriérées	330 00	
3 cotisations à vie	1,200 00	
2 cotisations à vie (1er versement)	200 00	8,283f 10
145 abonnements au *Journal asiatique*	2,900 00	
Vente des publications de la Société	413 10	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 p. o/o)	300 00	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	267 48	
20 obligations de l'Est nouveau (3 p. o/o)	288 00	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 52 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	695 69	
58 obligations — — nouveau	773 31	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 55 obligations du Nord	732 32	
7° 79 obligations Crédit foncier 1883	1,088 19	
8° 19 obligations communales 1906	262 65	
19 obligations communales 1891	200 53	12,200 22
9° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o) [nominales]	432 00	
8 obligations — — [au porteur]	113 82	
10° 44 obligations Méchéria	646 80	
11° 1 obligation des Messageries maritimes	15 78	
13° 77 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	1,347 50	
14° 2 actions du Crédit foncier hongrois	54 00	
15° 11 obligations Gaz et Eaux de Tunis	203 50	
16° 20 obligations de la Dette privilégiée égyptienne (3 1/2 p. o/o)	342 42	
17° 19 obligations de la Dette unifiée d'Égypte	371 62	
24 obligations —	469 41	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	67 20	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1913) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	5,000 00
Remboursement d'une obligation de l'Est-Algérien		491 00
Remboursement d'une obligation communale de 1891		403 49
Remboursement de deux obligations de l'Omnium russe		1,019 00
Total des recettes de 1914		27,396 81
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1913)		17,138 07
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1914		44,534 88

IMPRIMERIE NATIONALE.

BUDGET DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	585f 00	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	580 00	
Port de lettres et de paquets reçus	60 00	1,285f 00
Frais de bureau du libraire	60 00	
Honoraires du bibliothécaire	1,800 00	
Service et étrennes	500 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	500 00	
Impression des lettres de convocation	110 00	
Entretien du mobilier	1,500 00	
Reliure et achat de livres nouveaux	1,059 00	7,516 00
Abonnements aux journaux et revues	190 00	
Souscriptions et subventions	1,500 00	
Contribution mobilière et taxes municipales	242 60	
Contribution des portes et fenêtres	35 00	
Assurance contre l'incendie	79 40	
Réserve statutaire	1,224 00	
Frais d'impression du *Journal asiatique*	14,000 00	
Indemnité au rédacteur	600 00	17,974 00
Honoraires des auteurs	2,000 00	
Société générale, droits de garde, timbres, etc	150 00	
Total des dépenses		26,775 00

L'ANNÉE 1916.

RECETTES.

195 cotisations à 30 francs	5,850f 00	9,470f 00
156 abonnements à 20 francs	3,120 00	
Vente des publications de la Société	500 00	
Intérêts des fonds placés	12,240 00	12,305 00
Intérêts des fonds disponibles en compte courant	65 00	
Souscription du Ministère de l'instruction publique		2,000 00
Crédit de l'Imprimerie nationale		3,000 00
Total des recettes		26,775 00

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME V, XIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.

